折口信夫

解説＝池田弥三郎

古代研究 Ⅰ

民俗学篇①

角川文庫

角川文庫

折口信夫著作集　☆＝既刊

デザイン＝杉浦康平＋海保透＋鈴木一誌

カバー＝旭印刷

古代研究Ｉ―民俗学篇①――折口信夫

目次より

¥300

0139-323201-0946(0)

古代研究Ｉ　民俗学篇１　折口信夫

角川文庫　白　一三一

―1―

¥300

折口信夫

古代研究 Ｉ 民俗学篇①

解説＝池田弥三郎

角川文庫

古代研究Ｉ　民俗学篇①

折口信夫にとって、「古代」とは、単に歴史の時代区分の一つを示す古代そのものではなかった。従って、古代研究という用語も、実感によって認知し把握した古代的要素の研究であると解すべきであろう。『古代研究―民俗学篇Ｉ』を現代表記法に改めて、二分冊とし、本書はその第一分冊である。本書には、折口学の萌芽となった「ひげこの話」ほか「妣が国へ・常世へ」「水の女」など、十五篇が収められている。特に、折口学研究の第一人者池田弥三郎氏による解説五〇枚は、難解な本書の内容を平易に説いた白眉の論文であり、初心者にとっても得がたい指針となっている。

角川文庫
—3216—

古代研究

I

民俗学篇 1

折口信夫
池田弥三郎解説

角川書店

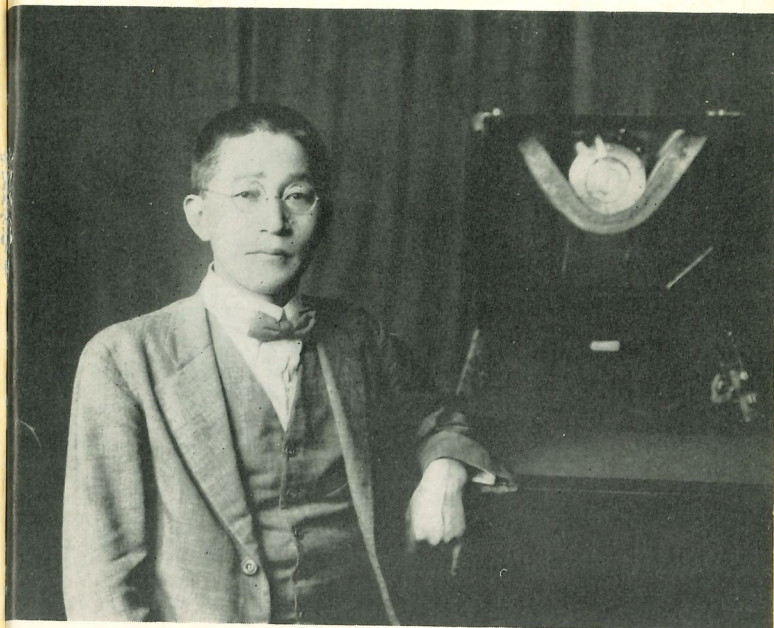
古代研究 I 民俗学篇 1
折口信夫
池田弥三郎解説
3216

古代研究

I

民俗学篇 1

折口信夫
池田弥三郎解説

角川文庫
3216

昭和二年十一月、四十一歳

本書は、著作権継承者の了解を得て、現代表記法により、原文を新字・新かなづかいにしたほか、漢字の一部をひらがなに改めた。
（編集部）

目次

妣が国へ・常世へ

——異郷意識の起伏

一

われわれの祖(おや)たちが、まだ、青雲のふる郷を夢みていた昔から、この話ははじまる。しかも、とんぼう髷(まげ)を頂に据えた祖父(じじ)・曾祖父(ひじじ)の代まで、萌えては朽ち、絶えては蘖(ひこば)えして、思えば、長い年月を、民族の心の波のうねりにつれて、起伏して来た感情である。開化の光は、わたつみの胸を、一挙にあさましい干潟(ひがた)とした。しかし見よ。そこりに揺るなごりには、すでに業(すで)に、波の穂うつ明日(あす)の兆しを浮かべているではないか。われわれの考えは、ついに我々(われわれ)の考えである。まことに、人やりならぬ我が心である。けれども、見ぬ世の祖々(おやおや)の考えを、今の見方に引き入れて調節すると言うことは、それがたとい、よいことであるにしても、少なくとも真実ではない。幾多の祖先精霊(しょうりょう)をとまどいさせた明治の御代の伴(ばん)大納言殿は、見飽きるほど見て来た。せめて、心の世

界だけでなりと、知らぬ間のとてつもない出世に、苔の長夜の熟睡を驚かしたくないものである。

われわれの文献時代の初めに、すでに見えていた語に、ひとぐに・ひとの国というのがある。自分たちのと、寸分違わぬ生活条件を持った人々の住んでいる、と考えられる他国・他郷を斥したのである。「ひと」を他人という義に使うことは、用語例の分化である。これと幾分の似よりを持つ不定代名詞の一固りがある。「た（誰）」「いつ（＝いづ）」「なに（何）」などいう語は、未経験な物事に冠せる疑いである。ついでに、その否定を伴うた形を考えてみるがよい。「たれならなくに」「いづこはあれど（＝あらずあれど）」「何ならぬ……」などになると、経験も経験、知り過ぎるほど知った場合になって来る。言い換えれば、疑いもない目前の事実、われ・これ・ここのことを斥すのである。たれ・いつ・なにが、その否定文から引き出されて示す肯定法の古い用語例は、むしろ、超経験の空想を対象にしているようにも見える。われ・これ・ここで類推を拡充してゆけるひとぐにすなわち、他国・他郷の対照として何その国・知らぬ国あるいは、異国・異郷ともいうべき土地を、昔の人々も考えていた。われわれが現に知っている姿の、日本中のいずれの国も、万国地図に載ったどの島々も皆異国・異郷ではないのである。ただ、まるまるの夢語りの国土は、もちろんのことであるが、現実の国であっても、空想の緯糸の織り交ぜてある場合には、異国・異郷の名で、よんでさし支えがないのである。

われわれの祖々が持っていた二元様の世界観は、あまり飽気なく、われわれの代に霧散した。夢

多く見た人々の魂をあくがらした国々の記録を作って、見はてぬ夢の跡を逐うのも、一つは末の世のわれわれが、亡き祖々への心づくしである。

心身ともに、あらゆる制約で縛られている人間の、せめて一歩でも寛ぎたい、一あがきのゆとりでも開きたい、という解脱に対する惝怳が、芸術の動機の一つだとすれば、異国・異郷に焦がるる心持ちと似すぎるほどに似ている。過ぎ難い世を、少しでもよくしようというのは、宗教や道徳の為事であっても、凡人の浄土は、いま少し手近なところになければならなかった。

われわれの祖たちの、この国に移り住んだ大昔は、それを聴きついだ語部の物語の上でも、やはり大昔の出来事として語られている。その本つ国については、先史考古学者や、比較言語学者や、古代史研究家が、若干の傍証を提供することがあるのに過ぎぬ。その子・その孫は、祖の渡らぬ先の国を、わずかに聞き知っていたであろう。しかし、それさえすぐに忘られて、ただ残るは、父祖の口から吹き込まれた本つ国に関する恋慕の心である。その千年・二千年前の祖々を動かしていた力は、今もなお、われわれの心に生きていると信じる。

十年前、熊野に旅して、光り充つ真昼の海に突き出た大王が崎の尽端に立った時、はるかな波路の果てに、わが魂のふるさとのあるような気がしてならなかった。これをはかない詩人気どりの感傷と卑下する気には、今もってなれない。これはこれ、かつては祖々の胸を煽り立てた懐郷心（のすたるじい）の、間歇遺伝（あたいずむ）として、現れたものではなかろうか。

すさのおのみことが、青山を枯山なすまで慕い歎き、いなひのみことが、波の穂を踏んで渡られた「妣が国」は、われわれの祖たちの恋慕した魂のふる郷であったのであろう。いざなみのみこと・たまよりひめの還りいます国なるからの名というのは、世々の語部の解釈で、まことは、かの本つ国に関する万人共通の憧れ心をこめた語なのであった。

しかも、その国土を父の国と喚ばなかったのには、わけがあると思う。第一の想像は、母権時代の俤を見せているものと見る。すなわち、母の家に別れて来た若者たちの、この島国を北へ北へ移って行くにつれて、いよいよ強くなって来た懐郷心とするのである。しかし今では、第二の想像の方を、力強く考えている。それは異族結婚（えきぞがみい）によく見る悲劇風な結末が、若い心に強く印象したために、その母の帰った異族の村を思いやる心から出たものと、見るのである。こういった離縁を目に見た多くの人々の経験の積み重ねは、どうしても行かれぬ国に、値いがたい母の名を冠らせるのは、当然である。

二

民族の違うた遠い村は、たとい、母の国であっても、生活条件を一つにしているものと考えなかったのが、大昔の人心であろう。さればこそ、とよたまひめの「ことどわたし」にも、いわながひめ等の「とこい」にも、八尋鰐や木の花のような族霊崇拝（とうてみずむ）の俤が、ちらつい

ているのだと思う。こちらは、こういう事実が、この島での生活が始まってからも、やはり行われていて、それに根ざして出て来たもの、と見てもかまわぬ。

また、右の二つの想像を、都合よく融合させて、さしさわりのない語原説を立てることもできる。ともかく、妣が国は、本つ国土に関する民族一列の悃愊から生まれ出て、空想化された回顧の感情の的である。母という名に囚われては、ねのかたすくになり、わたつみのみやなりがあり、至りがたい国であり、自分たちの住む国の俗の姿をしたところと考えていなかったことは一つである。これは、妣が国の内容が、一段進んで来た形と見るべきで、語部の物語は、この形ばかりを説いている。いなひの命と前後して、波の穂を踏んでみけぬの命の渡られた国の名は、常世と言うた。

過ぎ来た方をふり返る妣が国の考えに関して、別な意味の、常世の国のあくがれが出て来た。ほんとうの異郷趣味（えきぞちしずむ）が始まるのである。気候がよくて、物資の豊かな、住みよい国を求め求めて移ろうと言う心ばかりが、彼らの生活を善くして行く力の泉であった。彼らの歩みは、富の予期に牽かれて、東へ東へと進んで行った。彼らの行くてには、いつまでもいつまでも未知之国が横たわっていた。その空想の国を、祖たちの語では常世と言うていた。過去し方の西の国からおむがしき東の土への運動は、歴史に現れたよりも、さらに多くの下積みに埋れた事実があるのである。大嘗会のおりの悠紀・主基の国が、ほぼ民族移動の方向と一致して、行く

て過ぎ来し方とに、だいたい当たっているのも、わたしの想像を強めさせる。東への行き足が、久しく常陸ぎりで喰い止められて延びなかったことは事実である。祖たちのあえてせなかったことを為遂げたのは、毛の国からさらに移り住んだ帰化人の力が多い。これは、飛鳥・藤原から、奈良の都へかけての大為事であった。

祖たちが、みかど八洲の中なる常陸の居まわりに、常世並びに、日高見の国を考えたのも、ここに越えがたいみちのおくとの境があって、空想を煽り立てたからであった。常世を海の外と考える方が、昔びとの思想だとする人の多かろうと言うことは、私にも想像ができる。しかし今のところ、左祖多かるべきこちらに、説を向けることができぬ。

書物の丁づけ通りに、歴史が開展して来たものと信じている方々には、初めから向かぬお話をしているのである。常世と言う語の、記・紀などの古書に出た順序を、すぐさま意義分化の順序だ、との早合点に固執してもろうていては、はなはだお話がしにくいのである。ともあれ、海のあなたに、常世の国を考えるようになってからの新しい民譚が、古い人々の上にかけられていることが多いのだ、とそう思うのである。海のあなたの大陸は、蒲葵の葉や、椰子の実を波うち際に見た位では、空想出来なかったであろう。それだから、大后一族の妣が国の実在さえ信じることが出来ないで、神の祟りを受けられた帝は、古物語を忘れられた神人として、この例からも、呪われなされたわけになる。彼らは、もっと手近い海阪の末に、わたつみの国と言う、常世を観ずるようになって来た。いろこの宮を、さながら常世と考えることは、やはり後のことであるらしい。

鰭の広物・鰭の狭物・沖の藻葉・辺の藻葉、尽くしても尽きぬわたつみの国は、常世と言うにふさわしい富の国土である。かつては、妣が国として、恋慕の思いをよせたこの国は、現実の悦楽に満ちた楽土として、見かわすばかりに変わってしもうた。けれども、ほおりの命のような、たまたま択ばれた人ばかりに行かれて、依然たる常世の国として懸っていた。富の国であるがゆえに、貧窮を司ることもできたのが、わたつみの神の威力であった。ほおりの命の授って来られたのは、汐の満ち干る如意宝珠ばかりでなく、おのが敵を貧窮ならしめ、失敗せしめる呪咀の力であった。

さてまた、あめのひぼこの齎した八種の神宝を惜しみ護った出石びとの妣が国は、新羅ではなくて、南方しなであったことは、今では、討論が終結した。その出石人の一人で国の名を負うたたじまもりの、時じくの香の木実を取り来よとの仰せで渡ったのは、橘実る妣が国なる南のしなであった。出石人のための妣が国は、大和びとには常世の国と感ぜられていたのである。ここに心とまることは、この常世が、なり物の富の国であったばかりでなく、ただ一点だが、後の浦島ノ子の物語と似通う筋のあることである。八縵・八矛のかぐのこのみを持って、常世から帰りついたときは、すでに天子崩御の後であった。「命せの木の実を取って、只今参上」と復奏したまま、御陵の前に哭き死んだと言う件は、常世と、われわれの国との間で、時間の目安が違うていたと

言う考えが、裏に姿をちらつかせているようである。ごくごく内端に見積っても、右の話から、これだけのことは、引き出すことができる。地上の距離はるかなところに、常世の国を据えて考えたこと、したがって、そこへの行きあしは、手間どらねばならぬはず、往復に費した時間をあたまに置かないで、この土に帰りついたときのようすを、彼の地にいたわずかばかりの時間にひき合わせてみれば、なるほどたまげるほどの違いが、向うとこちらとの時間の上にある。

たじまもりの話は、一見浦島のに比べれば、理窟には適うている。それかと言うて、橘を玉櫛笥の一つ根ざしと見るはまだしも、これを彼の親根と考えては辻褄が合い過ぎる。常世の中路は、時間勘定のうちにははいっていない。目を塞いだ間に行き尽くすことができるのも、そのためである。粟稈のいわば一弾みにも、行き着かれる。この不自然な昔人の考えを、下に持った物語として見なければ、香の木実ではないが、匂いさえも齅ぎ知ることができないであろう。してみれば、古人の目の子勘定を、今人の壺算用に換算することは、それこそ、杓子定規である。このことこそは、世界共通の長寿の国の考えに基づいているのである。常世人にあやかって、その国人と均しい年をとっていたために、束の間と思うた間に、この世では、家ところも見知りごしの人もなくなるほどの、巌の蝕む時間が経っていたのである。

常世では、時間はもとより、空間を測る目安も違うていた。生活条件を異にしたものと言えば、ずいぶん長い共同生活に、かなり観察の行き届いているはずの家畜どもの上にすら、年数の繰り

方を別にしている。これとて、猫・犬が言い出したことではない。人間が勝手に、そうときめているのである。まして、常世の国では、時・空の尺度は、とほうもなく寸の延びたのや、時としては、恐ろしくつまったのを使うていた。齢の長人を、そこの住民と考える外に、大きくも、小さくも、この土の人間の背丈とよほど違うた人の住みかとも考えたらしい。前にも引き合いに出たすくなひこなの神なども、常世へ行ったと言うが、実は蛾の皮を全剝ぎにして衣とし、蘿摩の莢の船に乗る仲間の、矮人のいる国に還住したことを斥すのであろう。

とこよなる語の用語例は、富と長寿との空想から離れては、考えていられないようである。すなわち、それが、第一義かどうかは問題であるが、常住なる齢と言う民間語原説が、祖々の頭に浮かんで来た時代に、長寿の国の連想が絡みついたので、富の国とのみ考えた時代がいま一層古くはあるまいか。

飛鳥・藤原の万葉びとの心に、まず具体的になったのは、仏道よりも陰陽五行説である。幻術者の信仰である。常世と、長寿と結びついたのは、実はこのころである。記・紀・万葉に、老人・長寿・永久性など言う意義分化を見せているのも、やはり、その物語の固定が、この間にあったことを示すのである。浦島ノ子も、雄略朝などのつがもない昔人でなく、実はやはり、初期万葉びとの空想が、これまであったわたつみの国の物語に、はなやかな衣を着せたのであろう。「春の日の霞める時に、澄ノ江ノ岸に出で居て、釣り舟のとをらふ見れば」と言う、語部の口うつし

のような、のどかな韻律を持ったあの歌がまとまり、民謡として行われ始めたものと思う。燃ゆる火を袋に裹む幻術者どものしい語りには、不老・不死の国土の夢語りが、かならず、主な題目になっていたであろう。

三

しかしもう一代古いところでは、とこよが常夜で、常夜経く国、闇かき昏す恐ろしい神の国と考えていたらしい。常夜の国をさながら移した、と見える岩屋戸隠りの後、高天原のあり様でも、その俤は知られる。常世の長鳴き鳥の「とこよ」は、常夜の義だ、と先達多く、宣長説に手をあげている。ただ、明くる期知らぬ長夜のあり様としているが、しかも一方、鈴ノ屋翁はまた、雄略紀の「大漸」に「とこつくに」の訓を採用し、阪ノ上ノ郎女の常呼二跡の歌をあげて、均しく死の国と見ているあたりから考えると、翁の判断も動揺していたに違いない。長鳴き鳥の常世は、異国の意であったかもしれぬが、古くは、常暗の恐怖の国を想像していたと見ることはできる。翁の説を詮じつめれば、夜見あるいは、根と言う名にこめられた、よもつ大神のうしはく国は、祖々に常夜と呼ばれて、こわがられていたことがある、と言い換えてもさし支えはないようである。みけぬの命の常世は、別にわたつみの宮とも思われぬ。死の国のまたの名と考えても、よいようである。

大倭の朝廷の語部は、征服の物語に富んでいる。いたましい負け戦の記憶などは、光輝ある後日譚に先立つものの外は、伝わっていない。出雲・出石その他の語部も、あらた代の光に逢うて、暗い、鬱陶しい陰を祓い捨て、裏ぎるものとては、物語の筋にさえ見えなくなった。天語に習合せられるためには、つみ捨てられた国語の辞の葉の腐葉が、かなりにあったはずである。

されど、祖々の世々の跡には、異族に対する恐怖の色あいが、きわめて少ないわけである。えみしも、みしはせも、遠い境で騒いでいるばかりであった。時には、一人ぼっちで出かけて脅す神はあっても、たいていは、こちらから出向かねば姿も見せないのであった。さわって、神の祟りを見られたのは、葛城ノ一言主における泊瀬天皇の歌である。手児ノ呼坂・筑紫の荒ぶる神・姫社の神などの、人殺る者は到るところの山中に、小さな常夜の国を構えていたことと察せられる。国栖・佐伯・土蜘蛛などは、山深くのみひき籠っていたのではなかった。炊ぎの煙の立ち靡く里の向つ丘にすら住んでいた。まきもくの穴師の山びとも、空想の仙人や、山賤ではなく、正真正銘山蘰して祭りの場に臨んだいわば今の世の山男の先祖に当たる人々を斥したのだ、と柳田国男先生の言われたのは、動かない。その山人のたいがいは、険勇線を要せぬ熟蕃たちであった。むしろ、愛敬ある異風の民と見た。国栖・隼人の大嘗会に与り申すのも、遠皇祖の種族展覧の興を催させ奉るためではなかった。彼らの異様な余興に、神人ともに異郷趣味を味わうためであった。ほんとうに、祖々を怖じさせた常夜は、比良坂の下に底知れぬよみの国であり、ねのかたす国で

あった。いざなぎの命の据えられた千引きの岩も、底の国への道を中絶えにすることが出来なかった。いざなぎの命の鎮りますひのわかみや（日少宮）は、実在の近江の地から、逆に天上の地を捏ちあげたので、書紀ごろの幼稚な神学者の合理癖の手が見えるようである。もっとも、飛鳥・藤原の知識で、皇室に限って天上還住せしめ給うことを考え出したようである。神あがりと言う語は、地の岩戸を開いて高天原に戻るのが、その本義らしい。浄見原天皇・崗宮天皇（日並知皇子尊）ともに、この意味の神あがりをしていさせられる。柿ノ本ノ人麻呂あたりの宮廷歌人だけの空想でなく、そのころではもう、貴賤の来世を、そう考えなくては、満足出来ぬほどに、進んでいたのであろう。ひのわかみやが、天上へ宮移しのあったのも、同じくそのころのことと思う外はない。

飛鳥の都の始めのこと、富士山の麓に、常世神と言うのが現れた。秦ノ河勝の対治に会うまでのはやり方は、すばらしいものであったらしい。「貧人富みを致し、老人少きに還らむ」と託宣した神の御正体は、蚕のような、橘や、曼椒に、いくらでもやどる虫であった。しかも民どもは、財宝を捨て、酒・薬・六畜を路側に陳ねて「新富入り来つ」と歓呼したとあるのは、新舶来の神を迎えて踊り狂うたものと見える。これも、常世から渡った神だ、と言うのは、張本人大生部ノ多の言明で知れている。「此神を祭らば富みと寿とを致さむ」とも多は言うているが、どうやら、富の方が主眼になっているようである。この神は、元、農桑の蠱術の神で、異郷の富を信徒に頒

けに来たもの、と思われていたのであろう。

話は、また逆になるが、仏も元は、凡夫の斎いた九州辺の常世神に過ぎなかった。それが、公式の手続きを経ての還り新参が、欽明朝のことだと言うのであろう。守屋は「とこよの神をうちきたますも（紀）」と言う讃め辞を酬いられずに仆れた。

ただささえ、おおまがつび・八十まがつびの満ちうかがう国内に、生々した新しい力を持った今来の神は富も寿も授ける代わりに、まかり間違えば、恐ろしい災を撒き散らす。いったん、上陸せられた以上は、機嫌にさわらぬようにして、精々禍を福に転ずることに努めねばならぬ。しかし、なるべくならば、着岸以前に逐っ払うのが、上分別である。このために、塞えの威力を持った神をふなどと言うことになったのかもしれぬ。一つことが二つに分かれたと見える、あめのひぼこ・つぬがのあらしとの話を比べて見ると、その辺の事情は、はっきりと心にうつる。この外に、語部の口や、史の筆に洩れた今来の神で、後世根生いの神のように見えて来た方々も、かならず、多いことと思われる。

古代生活の研究
——常世の国

一 生活の古典

明治中葉の「開化」の生活が後ずさりをして、今のありように落ちついたのには、わけがある。

古典の魅力が、私どもの思想を単純化し、よなげて清新にすると同様、私どもの生活は、功利の目的のついて廻らぬ、いわばむだとも思われる様式の、由来不明なる「為来り」によって、純粋にせられることが多い。その多くは、家庭生活を優雅にし、しなやかな力を与える。門松を樹てた後の心持ちのやすらいを考えてみればよい。日の丸の国旗を軒に出した時とは、心の底の「歓び」——下笑ましさとでもいうか——の度が違う。いわゆる「異教」の国人の私どもには、何の掛り合いもないくりすますの宵の燈に胸の躍るを感じるのは、古風な生活の誘惑に過ぎまい。くりすますの木も、さんた・くろうすも、実はやはり、昔の耶蘇教徒が異教の人々の「生活の古

典」のみやびやかさを見棄てる気になれないで、とり込んだものであったのである。家庭生活・郷党生活に「しきたり」を重んずる心は、近代では著しく美的に傾いている。大隅の海村から出た会社員の亭主と磐城の山奥から来た女学生あがりの女房との新家庭には、どんな春が迎えられているだろう。東京様を土台にして、女夫双方のほのかな記憶を入りまじえた正月の祝儀が行われているに違いない。そうした寂しい初春にも、やすらいと下えましさとが、家の気分をずっと古風にしていることと思う。

生活の古典なるしきたりが、新しい郷党生活にそぐわない場合が多い。たびたびの申し合わせで、その改良を企てても、やはり不便な旧様式の方に縒りを戻しがちなのは、その中から「美」を感じようとする近世風よりは、さらに古く、ある「善」——少なくとも旧文化の勢力の残った郷党生活では——を認めているからである。この「善」の自信が出て来たのは、辿れば辿るほど、神の信仰に根ざしのあることが顕れて来る。

数年前「東」の門徒が、これまでかた門徒連のやった宗風のすたれるのを嘆いて「雑行雑修をふりすてて」という遺誡をふりかざして、門松・標め縄を廃止にしようとした時は、一騒動があった。攻撃した人達も「年飾り」をやめることが、国人としての気分の稀薄になった証拠だ、という論拠を深く示そうとしなかった。ただ漠然と道徳的でない感じがした、というほどのところにあったようである。ところがあれなどは、神道家がもっと考えてみなければならない古義神道、

あるいは「神道以前」の考察をおろそかにしていた証拠になるのである。陰陽神道・両部神道・儒教的神道・衛生神道・常識神道などに安住して、自由に古代研究をせなかったためである。
古代研究家の思いを凝らさねばならぬのは、私どもの祖先からくり返して来た由来不明のしきたりが、時にはそうした倫理内容まで持って来たわけについてである。いうまでもない。神に奉仕するものの頼りと、あやまちを罪と観ずる心持ちとである。これが信仰から出ているものと見ないで、何と言おう。
神道家の神道論にもいろいろある。私の思うところをぶっきらぼうに申せば、文献の上に神道と称せられている用語例は、だいたい二つにはいって来る。
素朴な意義は、神の意思の存在を古代生活の個々の様式に認めて言うのであった。しかし、畢竟は、それら古代生活を規定する統一原理ということに落ちつくようである。それを対象とする学問が、私どもの伝統を襲いで来ている「国学」である。だから、神道の帰するところは、日本本来の宗教および古代生活の軌範であり、国学は神道のための神学、言い換えれば、古代生活研究の一分科を受け持つものなのである。
神道の意義は、明治に入って大いに変化している。憲法に拠る自由信教を超越するために、倫理内容を故意に増して来た傾きがある。出発点が宗教であり、過程が宗教であり、現にも宗教的色彩の失われきっていぬところをみれば、神道を宗教の基礎に立つ古代生活の統一原理と見、その

信仰様式がしきたりとして、後代に、道徳・芸術、あるいは広意義の生活を規定したと見て、よいと思う。
日本の古代生活は、これまであまりに放漫な研究態度でとり扱われて来た。江戸時代に、あれまで力強く働いた国学の伝統は、明治に入って飛躍力を失うた。ために、外側からの研究のみ盛んに行われた。古代人の内部の生活力を身に動悸うたせて、再現に努めようとする人はなくなった。数種の文献に遺った単語は、世界の古国や、辺陬の民族の語彙と、無機的に比較研究せられた。これは伝統的事業を固定させていた私どものしくじりであった。
私どもはまず、古代文献から出発するであろう。そうしてその注釈としては、なるべく後代までながらえていた、あるいは今もわずかに遺っている「生活の古典」を利用してゆきたい。時としては、私どもと血族関係があり、あるいは長い隣人生活を続けて来たと見える民族のしきたり、または現実生活と比べて、意義を知ろうと思う。まれには「等しい境遇が、等しい生活及び伝承を生む」という信ずべき仮説の下に、かけ離れた国々の人の生活・しきたりから、暗示を受けようと考えている。
三月の雛祭り・端午の節供・七夕・盂蘭盆・八朔……などを中心に、私どものやすらいを感じるしきたりが毎年くり返される。江戸の学者が、一も二もなく外来風習ときめたものの中にも、多くは、固有の種がまじっている。私は、今門松のことを多く言うた縁から、元旦大晦日にわたる

しきたりの最初の俤を考えて、古代研究の発足地をつくる。

海のあなたの寂かな国の消息を、つねに聞き得た祖先の生活から、私の古代研究の話は語りはじめるであろう。

二　ふる年の夢・新年の夢

それは、暦の語原たる「日数み」の術を弁えた人によって、月日の運り・気節の替り目が考えられ、生産のすべての方針が立てられた昔から説き起こす。暦法が行われても、やはり前々の印象から、新暦に対立して、日よみの術が行われており、昔日よみをもって民に臨んだ人の末が、国国に君となり、旧来の伝承は、その部下の一つの職業団体の為事として、受け継がれているようになっていた。

大倭の国家が意識せられたころには、もうこの状態に進んでいた。暦法は、最も遅く移動して来たと思われる出石人（南方漢人）などの用いたものが、一等進んでいたであろう。道・釈の教えが、記録の指定する年代よりもはるか以前に、非公式に将来せられていたのと同様、暦法もまた、史の書き留めを超越しているものと見てよい。天日矛や、つぬがのあらしとなどを帰化民団と見ずに、侵入者と認めた時代の、古渡りの流寓民の村々にくっついて渡って来たものと思われる。

だから、表向き新暦法の将来せられた時は、ずっと遅れるわけである。ただ一般になったというまでであろう。こうした村々で、いろいろな暦法を用い、また次第に相融通するようになりかけた時代にまたがって話を進める。したがって記録の上では、新暦の時代にはいっていても、古代研究の立場からは逆にまた、新旧暦雑多の時代と見ねばならぬことも多い。

概算することもできないが、祖先が、日本人としての文明を持ち出したことは、今の懐疑式の高等批評家の空想しているところよりも、ずっと古代にあると考えねばならない多くの事実を見ている。この古代研究の話も、落ちつくところは、その荒見当を立てるくらいのことになるであろう。考証と推理とに、即かず離れないで、歩み続けなければならないのは、記録の信じられない時代を対象とする学問の採るべきほんとうの道である。

暦の話ばかりでなく、古代を考えるものが、ある年数を経た後世の合理観を多量に交えた記録にたよるほど、かえってあぶないものはない。私はだいたい見当を、大昔というところに据えて話してゆきたい。そこにはすでに、明らかに国家意識を持った民もあれば、また村々の生活にさえ落ちつかなかった人々もあったものと、見ておいていただきたい。強いて問われれば、飛鳥の都以前を中心にしているのだが、時としては飛鳥はもちろん藤原の都の世にも、同様の生活様式を見出すこともあり、さらにさがって奈良の時代にも、古代生活の俤を見ることがあろう。私の言い慣れた言い方からすれば、すなわち、「万葉びと以前」及び「万葉びとの生活」に通じて、古

い種を択り分けながらお話する次第である。

陰暦・陽暦・一と月遅らしと、ほぼ三通りの暦法をまちまちに用いている町々村々が、境を接しているという現状も、実は由来久しいことなのである。暦法を異にした古代の村々が、だんだん帰一して来る間に、それぞれの暦にからんだ風習が、たがいにこんがらかって来て、きわめて複雑な民間年中行事をつくるようになった。

たとえば、大晦日と元日、十四日年越しと小正月（上元）、節分と立春との関係を見ると、もともと違ったそれぞれの日の意味が、たがいに接近して考えられて来たのは事実である。

私は暦の上に、元日と立春との区別の茫漠としていた昔語りを試みる。

三　夜牀の穢れ

地震以後「お宝お宝」「厄払いましょう」も聞くことまれに、春も節分も寂しくばかりなって行く。「生活の古典」が重んぜられていた東京の町がこうでは、今のうちに意義を話して、偲びぐさとしたくなる。

宝船は、初夢と関連しているために、聡明な嬉遊笑覧の著者さえも、とんだ間違いをして、初夢を節分の夜に見るものを言うとしている。元は、宝船が役をすました後に現れる夢を、初夢と言

うたらしいのである。だが、暦法のこぐらがりから、初夢と宝船とが全然離れ離れになったり、宝船その物が、好ましい初夢を載せて来るもののように考えめぐらかしたりしてしもうたのであった。

初夢と宝船とに、少しの距離を措く必要があったからこそ、江戸の二日初夢などの風ができた。除夜の夢と新年の夢とには、区別を立てねばならなかった。除夜の夢のための宝船が、初夢と因縁深くなってからは、そうした隠約の間の記憶は二つの間に区画をつけておるにかかわらず、初夢のつき物として、宝船まで二日の夜に用いられるのであった。ともかくも初夢が、元朝、目の覚めるに先だって、見られたものを斥したことは疑いがない。

ところで、宝船の方は、節分の夜か除夜かに使うのが原則であった。宮廷や貴族の家々で、その家内に起居する者はもちろん、出入りの臣下に船の画を刷った紙を分け与えることは、早く室町時代からあった。牀の下に敷いて寝たその紙は、翌朝集めて流すか、埋めるかしている。だから、この船は悪夢を積んで去るものと考えたところから出たことがわかる。今見ることのできる限りの宝船の古図は、それが昔物ほど簡単で、七福神などは載せてはいない。しかしあまり形の素朴なものもかえって、擬古のまやかし物という疑いがあるから信じられないが、石橋臥波氏の研究によると、荒っぽい船の中に稲を数本書き添えたものが、一等古いものと考えられている。画の脇に「かがみのふね」と万葉書きがしてある。次は米俵ばかりを積んだ小舟の画という順序であ

る。ここまでは疑わしい。が、その後の物になると帆じるしに「獏」の字があり、船の外に✕のしるしが書いてある。さらにこれが意匠化して、向い鍵の紋になり、獏の字も縁起のよい字か、紋所と変わっている。それからはだんだん七宝の類を積み込み、新しいところで、七福神を書きこんでいる。✕のしるしは疑いもなく呪符✕の転化したものであり、この画まで来る間に、年月のたっていることを見せている。獏は、凶夢を喰わせるためであるから、「夢違（ちが）え」または「夢払（はら）え」の符と考えられていたに違いない。一代男を見ても、「夢違い獏の符（ふだ）」と宝船とが別物として書かれている。畢竟除夜または節分の夜、去年中の悪夢の大掃除をして流す船で、室町のころには、節分御船など言われたものが、いつか宝船に変わったのであった。船にすっかり乗せてしもうた後、心安らかに元旦または立春の朝の夢を見たものであった。

こういう風に、ほとんど一紙の隔てもないところから、初夢を守るための物という考えも出て来た。逐いやろうべき船が、こうして宝の入り舟として迎えられることになったわけだ。が、宝船もとを洗えば獏の符なのであった。さらに原形に溯って見ると、たんに夢を祓うためではなかったろう。神聖なる霊の居所と見られた臥し所に堆積した、有形無形数々の畏るべき物・忌むべき物・穢わしい物を、物に托して捐（す）てて、心すがしい霊のおちつき場所をつくるためである。（臥し所・居所をその人の人格の一部と見たり、それを神聖視する信仰は、古代はもちろん近世までもあった）。

この風習の起こりの一部分は、確かに上流にある。上から下に船の画を与える様子は、大祓そのままである。穢れた部分全体を托するものとして「形代」という物が用いられた。これで群臣の身を撫でさせたのを、とり集めて水に流したのが、大祓の式の一等衰えた時代の姿であった。この船の画は、とりもなおさず大祓式の分岐したものなることは、その行う日からしても知れる。その上、なお大殿祭（おおとのほかい）に似た意味も含まれている。その家屋に住み、出入りする者に負せた一種の課役のようなものである。それらの無事息災よりも、まずその人々の宗教的罪悪（主として触（そく）穢（え））のために、主人の身上・家屋に禍いの及ばないようにするのであった。この風が陰陽師（おんみょうじ）等の手にも移ったものとみえて、形代に種類ができて、禊（みそぎ）のための物の外、こうした意味の物が庶民にも頒（わか）たれるようになり、ついには呪符のような観念が結ばれて来たらしい。神社などの中にも「夢違い」の呪符の意味で、除夜・節分の参詣者に与える向きができたのである。しかしこうした風習の民間に流布したのは、陰陽師の配下の唱門師等の口過ぎに利用した結果が多いのである。けれども、これが庶民の間にとり容れられたにはわけがある。前々からあった似た種に、新来の様式がすっぽりとあてはまったからなのだ。宝船に書き添えた意味不明の廻文歌「ながき夜のとおの眠（ねぶ）りの皆目覚め……」は一種の呪文である。不徹底なところに象徴的な効果があるのだが、釈ける部分の上の句は、人間妄執の長夜の眠りをいうようではあるが、実は熟睡を戒しめた歌らしい。海岸・野山の散居に深寝入りを忌んだ昔の生活が、今も島人・山民などの間に残っている。

夜の挨拶には「お安み」の代りに「お寝敏く」の類の語を言い交わす地方が、かなりある。この考えが合理的になると、百姓の夜なべ為事に居眠りを戒しめるものとして「ねむりを流す」風習が、ずいぶん行われている。柳田先生の考えでは、奥州の佞武多祭りも、夜業の敵なる睡魔を祓える式だとせられている。熟睡を戒しめる必要のなくなったために、そうした解釈をして、大昔の祖先からの戒しめを、無意味に守っているのである。この「眠り流し」の風も元は船に積む形を採ったことと思われる。

四　蚤の浄土

しかも、まだ海河に祓え捐つべき物が、臥し所にはおる。それは牀虫の類で、蚤をもって代表させている。おなじ奥州仙台附近には「蚤の船」という草がある。節分の夜（?）に、その葉を寝牀の下に敷いて寝れば、蚤はその葉に乗って去る、と伝えているよしを谷川磐雄氏から聞いた。さてその牀虫は「蚤の船」に便乗して、どこへ流れて行くのか。縁もゆかりもなさそうな琉球本島では、初夏になると、蚤は麦稈の船に乗って、麦稈の竿をさして、にらいかないからやって来ると言い「にらいかないへ去ってしまえ」と言うて蚤を払う。にらいかないの説明が、私どもの祖先の考えていたとこよの国と近よって来るのである。

にらいかないというのは、海の彼方の理想の国土で、神の国と考えられているところである。儀来河内・じらいかないなど、いろいろに発音する。神はここから、時に海を渡って、人間の村に来るものと信じている。人にして、死んでにらいかないに行って、神となったものの例として遺老説伝には記している。南方、先島列島に行くと、この浄土の名をまやの国という。先島列島の中、ことに南の島々の寄百姓からできた八重山の石垣島は、この場合挙げるのに便宜が多い。宮良という村の海岸洞窟から通う地底の世界にいる（また、にいる底）というのがあるのは、にらいと同じ語である。この洞からにいるびと（にらい人）またはあかまた・くろまたという二体の鬼のような巨人が出て、酉年ごとに成年式を行わせることになっている。青年たちは神という信念から、その命ずるままに苦行をする。しかも村人の群集する前に現れて、自身踊って見せる。暴風などもにいるから吹くと言っている。そういえば、本島でも風凪ぎを祈って「にらいかないへ去れ」と言うことを伊波普猷氏が話された。にらいかないは本島では浄土化されているが、先島では神の国ながら、畏怖の念を多く交えている。全体を通じて、幸福を持ち来す神の国でもあるが、禍いの本地とも考えているのである。ただ先島でさらに理想化しているのは、にいるを信じる村と、以前は違った島々に違うた事情で住んでいた村々の間で言う、まやの国である。春の初めにまやの神・ともまやの神の二神、楽土から船で渡って来て、蒲葵笠に顔を隠し、簑を着、杖をついて、家々を訪れて、今年の農作関係のこと、その他家人の心をひき立てるような詞を陳

べて廻る。つまり、祝言を唱えるのである。にいるびともやはり成年式のない年にも来て、まやの神と同様に、家々に祝言を与えて歩くことをする。

五　祖先の来る夜

こうした神々の来ぬ村では、家の神なる祖先の霊が、盂蘭盆のまっ白な月光の下を、眷属大勢ひき連れて来て、家々にあがりこむ。これは考位(おとこかた)の祖先の代表という祖父(おしゅめい)と、妣位(おんなかた)の代表と伝える祖母(あっぱあ)というのが、その主になっている。大人前(おしゅめい)は、家人にいろいろな教訓を与え、従来の過ち・手落ちなどを咎めたりする。皆顔を包んで仮装しているのだから、評判のわるい家などでは、ずいぶん恥をかかせるようなことも言う。その家では、これに心尽しの馳走をする。眷属どもは楽器を奏し、芸尽しなどをする。

この行事は「あんがまあ」と言う。語原は知れぬが、やはり他界の国土の名かと考えられる。私はある夜この行列について歩いて、人いきれに蒸されながら考えた。有名な「千葉笑い」京都五条天神の「朮祭り(うけら)」の悪口、河内野崎祭りの水陸の口論、各地にあったあくたい祭りは、皆こうしたところに本筋の源があるのではなかろうか。そう思っているうちに、大人前(おしゅめい)がずっと進んで出て、郡是として、その年から励行することになった節約主義を、哄笑を誘うような巧みな口ぶ

りであてこすった。村の共通な祖先が出て来て、子孫の中の正統なる村君のやり口を難ずるのに対して、村君も手のつけようがなかった理由が知れる。それがなお他の要素を含んで、あくたいの懸け合いが生まれて来たのであろう。

この三通りの人と神との推移の程度を示す儀式が、石垣一島に備っているのである。この神も人も皆、村の青年の択(えら)ばれた者が、厳重な秘密の下に扮装して出るのである。先島の祖先神は、琉球本島から見ればきわめて人間らしいありようを保っている。にいる人という名は、神の中に人間の要素を多く認めているからなのである。しかも、島人の中には、にいるをもって奈落の首将と考えている人もあるほどに、畏怖せられる神である。それは、地下の死後の世界の者で、二体と考えているのは、大人前・祖母の対立と同じ意味であろう。さすれば、死の国土に渡って後、そうした姿になったと考えたか、もともとそうした者の子孫としていたのか識(し)らぬが、同根の語のにらいかないの説明には役立つ。

にらいに対するかないは対句としてできた語で、にらいが知れれば、だいたいは釈(と)ける。にらいかないはもと、村の人々の死後に霊の生きている海のあたりの島である。そこへは、海岸の地から通うことができると考えることもある。「死の島」には、恐ろしいけれど、自分たちの村の生活に好意を期待することのできる人々がいる。こうした考えが醇化して来るにつれて、そうした島から年の中に時を定めて、村や家の祝福と教訓とのために渡って来るものと考えることになる。

しかも、この記憶が、そうなって久しい後まで断篇風に残っていて、楽土の元の姿を見せているのである。

琉球諸島の現在の生活――ことに内部――には、万葉びとの生活を、そのまま見ることもできる。また、万葉人以前の彿さえうかがわれるものも、決して少なくない。暗示というより、そのままをむき出しにしてくれることすらたびたびあった。私どもの古代生活の研究に、日琉同系論を論じているのではない。ただ、東欧西亜の民族と同系を論ずる態度と一つに見られたくない。この論が回数を重ねるほど、私の語は、いよいよ裏打ちせられてゆくであろう。

六　根の国・底の国

祓禊（はらえみそぎ）の基礎となる観念は、やはりただ海原に放つだけではなく、この土の穢れを受けとる海のあなたの国を考えていたものと思われる。船に乗せて流す様式が、祓の系統にあるということは、その行き着く土を考えに持っているのである。「かくかゝ呑みてば、気吹戸（いぶきど）にいますいぶきどぬしと言ふ神、根（ね）の国・底（そこ）の国にいぶき放ちてむ。かくいぶき放ちてば、根の国・底の国にいますはやさすらひめと言ふ神、持ちさすらひ失ひてむ」とある六月晦大祓の詞は、かならずしもこの土にいた古代人の代表的な考えと言いきることもできまいし、また祝詞の伝誦が、久しく口頭に

委ねられている間の自然の変化や、開化時代相応の故意の修正のあることが考えられるのであるから、多少注意はいる。が、日本の宗教が神学体系らしいものを持って後も、根の国を海に絡めて言っているのは、ただの平地や山辺から入るものとし、たんに地の底とばかりで、海を言わぬ神話などよりは、形の正しさを保っているものということができる。出雲風土記出雲郡宇賀郷の条に、

即、北海の浜に磯（いそ）（大巌石の意）あり。名はなつきの磯と言ふ。高さ一丈許。上に松の木を生ず。磯までは、邑人朝夕に往来する如く、又木の枝も人の攀引する如くなれども、磯より西の方に窟戸あり。高さ広さ各六尺許。窟内に穴あり。人入ることを得ず。深浅を知らず。夢に此磯の窟の辺に至る者は、必死す。故に俗人古より今に至るまで号（なつ）けて黄泉（よみ）の阪黄泉（よみ）の穴と云へり。

夢にでも行けば死ぬというので、正気では、巌の西に廻らないのである。（伯耆の夜見島、大根島などを夜見の国・根の国に連想した先人の考えも、地方（ちかた）から近きに過ぎるように思われるが、島を死の国と見たところは、しばらく棄て難い。海上はるかな死の島への道が、海底を抜けて向こうへ通じているという考えが、一転すると、海底にある国というように変わる。出雲風土記のも、あるいはそうした時代の考え方に属しているのかもしれない。大祓詞の方も、底の国という語に重きをおいて考えれば、海中深く吹き込むと説ける。しかしまた、遠隔した死の島へ向けて吹き

つけるともとられるようで、どうでも、解釈はできる。いずれにしても、出雲びとも、大倭びとも海と霊冥界とを連絡させて考えていたと思うてもよいようである)。

七　楽土自ら昇天すること

奄美大島から南の鹿児島県下の島々は、どの点からでも、琉球と一と続きの血筋であるが、琉球の北端から真西に当る伊平屋群島をこめて、なるこ・てるこという理想国を考えている。伊平屋は、南方のまやの国の考えも持っていたようだし、琉球本島のにらいかないをも知っていたことは、巫女の伝誦していた神文をば証拠にすることができる。なお、琉球本島の宗教で、にらいかない以上のものとしたおぼつかぐらという地の名さえ唱えたようである。本島では、天のことをあまみやと言ったように見えるが、これも神の名あまみきょ・しねりきょから想像できるあまみ・しねりも楽土の名から出たものらしい。おぼつかぐらなる天上の神の国が琉球の信仰の上に現れたのは、当時の人の考え得た限りでの、全能な神を欲するようになってからのことであろう。私どもの今の宗教的印象を分解してみても、幽冥界に属している者は、一つに扱うている場合が多い。たんに神の住みかというだけではない。悪魔の世界なる内容も持っている。神・悪魔・死霊など、その性質に共通した点が少なくない。その著しい点は、皆夜の世界に属することである。

鶏鳴とともに顕明界に交替するからだ。一番鶏に驚いて、こと遂げなかったのは、魔や霊にからんだ民譚だけではない。神々すらしばしば鶏の時をつくる声のために、失敗したことを伝えている。尊貴な神にすら、祭りの中心行事は夜半鶏鳴以前に完えることになっている。わが国の神々の属性にも、存外古い種を残しているので、太陽神と信じて来た至上神の祭りにすら、暁には神上げをしなければならなかった。古今集大歌所の部と、神楽歌とに見えた昼目歌を見れば、祭りの暁の気持ちは流れこむように、私どもの胸に来る。昔になるほど、神に恐るべき要素が多く見えて、至上の神などは影を消して行く。土地の庶物の精霊、および力に能わぬ激しい動物などを神と観じるのも、進んだ状態で、記録から考え合わせてみると、それ以前の髣髴さえ浮かんで来るのである。それが果たして、この日本の国土の上であったことか、あるいはそれ以前の祖先がいた土地であったことかを、疑わねばならぬほどの古い時代の印象が、今日の私どもの古代研究の上に、ほのかながら姿を顕して来ることは、そうした生活をした祖先に恥を感じるよりも、堪えられぬ懐しさを覚えるのである。庶物の精霊に「媚び仕え」をした時代に、私どもの祖先の生活にだんだん力を持って来、至上の神に至る段階になった神と、神の国との話をしなければならなくなった。くどいまでに、琉球の例をとって来たのは、この話をすらりと通すためである。生物・無生物が、少しの好意もなしに人居を廻っていることを、絶えず意識に持った祖先の生活を考えてみればよい。古風土記には、いずれもそういう活き物としての自然と闘うた暮らし方の、

後々まで続いていたことを示す幾多の話を書きとめている。記録に載って、私どもに最も遠い「古代」を示す祖先たちは、海岸から遠ざかることを避けた村人であったと思われる。山地に村を構えた人々の上は、今語る古代には、まだ現れなかったのである。記録の年立（としだて）に随うなら、神武以前の物語をすることになる。

八　まれびとのおとずれ

祖先の使い遺した語で、私どもの胸にもまだある感触を失わないのは「まれびと」という語である。「まろうど」という形をとって後、昔の韻を失うてしもうたことと思われる。まれびとの最初の意義は、神であったらしい。時を定めて来り臨む神である。大空から、海のあなたから、ある村に限って、富と齢とその他若干の幸福とを齎（もたら）して来るものと、村人たちの信じていた神のことなのである。この神は宗教的の空想には止らなかった。現実に、古代の村人は、このまれびとの来って、屋の戸を押（おそ）ぶるおとずれを聞いた。音を立てるという用語例のおとずるなる動詞が、訪問の意義を持つようになったのは、本義「音を立てる」が戸の音にばかり偏倚したからのことで、神の来臨を示すほとほとと叩く音から来た語と思う。まれびとと言えばおとずれを思うようになって、意義分化をしたものであろう。戸を叩くことについて、根深い信仰と連想とを、いまだに持っている民間伝承から推して言われることである。宮廷生活においてさえ、神来臨して門におとずれ、主上の日常起居の殿舎を祓えてまわった風は、後世まで残っていた。平安朝の大殿祭はこれである。

夜の明け方に、中臣（なかとみ）・斎部（いむべ）の官人二人、人数引き連れて陰明門におとずれ、御巫（みかんこ）（宮廷の巫女）どもを随えて、殿内を廻るのであった。こうした風が、一般民間にもつねに行われていたのであるが、ことがあまり刺激のないほどきまりきった行事になっていたのと、原意の辿り難くなったために、伝わること少なく、伝えてもその遺風とは知りかねるようになってしもうていたのである。これよりも古い民間の為来り（しきたり）では、万葉集の東歌（あずまうた）と、常陸風土記から察せられる東国風である。新嘗の夜は、農作を守った神を家々に迎えるため、家人はすっかり出払うて、ただ一人その家々の処女か、主婦かが留って神のお世話をしたようである。この神は、古くは田畠の神ではなく、春のはじめに村を訪れて、一年間の予祝をして行った神だったらしい。

このまれびとなる神たちは、私どもの祖先の、海岸を逐うて移った時代から持ち越して、後には天上から来臨すると考え、さらに地上のある地域からも来ることと思うように変わって来た。古い形では、海のあなたの国から初春毎に渡り来て、村の家々に、一年中の心躍るような予言（かねごと）を与えて去った。このまれびとの属性が次第に向上しては、天上の至上神を生み出すことになり、したがってまれびとの国を高天原に考えるようになったのだと思う。しかも一方まれびとの内容が

分岐して、海からし、高天原からする者でなくても、地上に属する神たちをも含めるようになって、来り臨むまれびとの数は殖え、度数は頻繁になったようである。私の話はまれびとと「常世の国」との関係を説かねばならなくなった。

九　常世の国

常世の国は、記録の上の普通の用語例は、光明的な富と齢との国であった。奈良朝以前からすでに信仰内容を失うて、だんだん実在の国のこととして、我国の内に、これを推定して誇る風ができて来たようである。常陸風土記に、自らその国を常世の国だとしたのは、その一例である。人麻呂の作と推測される「藤原ノ宮の役ノ民の歌」を見ても「我が国は常世にならむ」と言うているのは、藤原の都の頃すでに、常世を現実の国と考えていたからである。これらから見ると、海外に常世の国を求める考え方は古代の思想から当然来る自然なものである。出石びとの祖先の一人たるたじまもりが「時じくの香の木実」を採りに行ったと伝える常世の国は、だいたい南方しなに故土を持った人々の記憶の復活したものと見ることができる。この史実と思われている事柄にも、若干民譚の匂いがある。垂仁天皇の命で出向いたところ、還ってみれば、待ち歓ばれるはずの天子崩御の後であったと言う。理において不都合な点は見えぬが、常世の国なる他界と、我

我の住む国との間に、時間の基準が違うているという民譚の、世界的類型を含んでいることを示している。浦島子の行ったのも、やはり常世の国であった。この物語では「家ゆ出でゝ三年のほどに、垣も無く家失せめやも（万葉集巻九）」と自失したまでに、彼土とこの国との時間の物さしが違うていた。浦島の話は、さらに一つ前の飛鳥の都の頃に、すでにまとまっていたものらしいが、早くもわたつみの宮ととこよの国とを一つにしている。海底と海のあなたとに相違を考えなくなったことは、前にも述べた通りである。

常世の国を理想化するに到ったのは、藤原の都ころからのことである。道教信者の空想した仙山は、不死常成の楽土であった。その上、帰化人のしなから持ち越した通俗道教では、仙境を恋愛の理想国とするものが多かった。我国のとこよにも恋愛の結びついているのは、浦島の外に、ほおりの命の神話がある。これは疑いなく海中にある国としている。ただ浦島と変わっている点は、時間観念が彼此両土に相違のないことである。この海中の地はわたつみの国と言われている。この神話にも、富と恋との常世の要素が十分にはいって来ている。富の豊かな側では、古代人の憧れがほのめいている。海驢の皮畳を重ね敷いた宮殿にいて、歓楽の限りを味いながら、大き吐息一つしたというのは、万葉歌人に言わせれば、浦島同様「鈍や。此君」と羨み嗤いをするであろう。ほおりの命の還りしなに、わたつみの神の釣り鉤を手渡すとて訓えた呪言は「此鉤や、呆鉤・嘯鉤・貧鉤・迂鉤」というのであった。この鉤を受けとった者は、これこれの不幸を釣り上

げろと呪うのである。その上に水を自在に満干させる如意珠を贈っているのは、農村としての経験から出ているので、富の第一の要件を握ることになるのである。貧窮を与えることのできる神のいる土地は、とりもなおさず、富についても、如意の国土であったわけである。

とこよという語がつねに好ましい内容を持っているにかかわらず、ただ一つ違った例は皇極天皇紀にある。秦ノ河勝が世人から謳われた「神とも神と聞こえ来る常世の神」を懲罰した、その事件の本体なる常世神は、長さ四寸ほどの緑色で、黒い斑点のあった虫だったとある。橘の樹や蔓椒に寄生したものを取って祀ったのである。「新しき富入り来れり」と呼んで、家々にこの常世神を取って清座に置き、歌い舞うたと言う。巫覡の託言に「常世神を祭らば、貧人は富みを致し、老人は少きに還らむ」とあった。こうした邪信と見るべきものだが、根本の考えは、やはり変わっていない。常世並びに常世から来る神の内容を明らかに見せている。

一〇　とこよの意義

とこよという語は、どういう用語例と歴史とを持っているか。とこは絶対・恒常あるいは不変の意である。「よ」の意義は幾度かの変化を経て、ことごとくその過程を含んで来たために「とこよ」の内容が、したがってきわめて複雑なものとなったのである。「よ」という語の古い意義は、

米あるいは穀物を斥したものである。後には、米の稔りを表すようになった。「とし」という語が、米穀物の義から出て、年を表すことになったと見る方が正しいと同じく、これと同義語の「よ」が、齢・世などいう義を分化したものと見られる。さらに万葉集以後、あるいは「性欲」「性関係」という義を持ったものがある。これは別系統の語かもしれぬが、常世の恋愛・性欲方面の浄土なる考えに、脈絡があるようだからあげておく。

とこよを齢の長い義に用いた例はたくさんにある。「とこよ」という語は、古くは長寿者をただちにいうことになっている。だが、長寿の国の義から出たと説くのは逆である。「とこよ」の義には、まだ前の形があるのである。「常世の国に住みけらし」と万葉びとが、老いの見えぬ女の美しさを讃えたのは、長寿の国の考えの外に「恋愛の国にいたから」という考え方も含まれているようである。

とこよの第一義は、はるかに後までも忘れられずにいた。奈良盛時の大伴坂上郎女が、別れを惜しむ娘を諭して「常夜にもわが行かなくに」と言うたのは、海のあなたを意味したものとも取れるが、多少そうした匂いをも兼ねて、その原義をはっきり見せたのである。宣長も、冥土・黄泉などの意にとって、常闇の国の義としている。常闇は時間について言う絶対観でなく、物所について言うもので、絶対の暗黒ということである。この意味に古くから口馴れた成語と思われるものに「常夜行く」というのがある。こうした「ゆく」は継続の用語例に入るもので、絶対の闇の

日夜が続く義である。

皇后（神功）南の方、紀伊の国に詣りまして、太子に日高に会ふ。……更に小竹ノ宮に遷る。是時に適りて、昼暗きこと夜の如し。已に多くの日を経たり。時人常夜行くと言ふ。

と日本紀にあるのは、この暗さを表すのに、語部の口にくり返されたと思われる、成語を思い合わせて「これが昔語りの天窟戸の条に言う天照大神隠れて常夜行くと言うたありようなのだ」と考えたものであろう。この常夜は、ある国土の名とは考えられていなかったように見えるが「とこよ」の第一義だけは、釈けるようである。しかしなお考えてみると、単純に「常夜の国に行っている」ようなありようという感じを表す語であったかもしれない。そう思えば、古事記の「爾高天原皆暗く、葦原中つ国悉に闇し。此に因りて常夜往く……」とあるとこよゆくも、はなはだ固定した物言いで、あるいは古事記筆録当時すでに、一種の死語として神聖感を持たれたために、語部の物語りどおりに書いたものであろう。第一義としての常闇の国土なる「とこよ」が、祖先の考えにあったことは想像してよい。

一一　死の島

宝船の話から導いた琉球宗教の浄土にらいかないがもと、死の島であったことを説いた。私ども

の国土に移り住んだ祖先のにらいかないは、実はとこよのくにという語で表されていたのであった。村々の死人はもとより、あらゆる穢れの流し放たれる海上の島の名であったのである。その恐ろしい島が、富と齢ないしは恋の浄土としての常世とはなった過程は、にらいかないの思想の展開が説明してくれている。海岸に村づくりした祖先の、亡き数に入った人々の霊は、皆生きてはるかな海中の島に、ただ稀にのみあるものとせられていたのである。そうして、児孫の村をおとずれて、幸福の予言を与えて去る。その来るや常世浪に乗りて寄り、去る時もまた、常世浪に揺られて帰るのである。

時に、天照大神、倭姫ノ命に誨へて曰く、是の神風の伊勢の国は、常世の浪の重浪帰する国なり。傍国の美国なり。是国に居らむと思ふ。（日本紀）

子らに恋ひ、朝戸を開き我が居れば、常世の浜の浪の音聞ゆ　（丹後風土記逸文）

これらは、いかにも極楽東門に向かうというような感じであるが、さらに語の陰にある古い印象をうかがうと、神の徂徠の船路を思わせるものがある。すくなひこなの神はこの浪に揺られて、蘿摩の実の皮の船に乗って、常世の国から流れ寄った小人の神であった。そうして去る時も粟島の粟稈に上って、稈に弾かれて常世に渡ったという。最も古いものと言われる宝船の画に「かがみのふね」と書いてあるのは、この船がすくなひこなの命の乗り物なることを示したもので、学者の入れ知恵の疑われる点である。ただすくなひこなの古ごとを忘れて後も、蘿摩の皮に嫌うべ

きものを載せて海に棄てた風習があったものとすれば、蚕の船の類のものとしてその古さが加わるわけなのである。

とこよの国と根の国とが、一つと見え、また二つとも思われるようになったのは、とこよが理想化せられて、死の島と言う側は、根の国で表されることになってしまった後のことである。しかも、とこよは海上の島、あるいは国の名となり、根の国は海底の国ときまったのである。

まれびとの来る島として、老いず死なぬ霊の国として、とこよは常夜ではなくなって来た。あたかもよし、同音異義の「よ」に富（穀物）または齢の意義があった。連想が次第にこちらに移って、事実と語とあいまって、ついに動かされぬ富と齢の浄土となったことであった。

琉球の宗教

一 はしがき

袋中大徳（たいちゅうだいとこ）以来の慣用によって、琉球神道の名で、話を進めて行こうと思う。それほど、内地人の心に親しく享け入れることができ、また事実においても、内地の神道の一つの分派、あるいはむしろ、その巫女教時代の俤を、今に保存しているものと見る方が、適当なくらいである。それくらい、内地の古神道と、ほとんど一紙の隔てよりないくらいに近い琉球神道は、組織立った巫女教の姿を、現に保っている。

しかも琉球は、今はすでに、内地の神道を習合しようとしている過渡期と見るべきであろう。沖縄本島の中には、村内の御嶽（おたけ）を、内地の神社のように手入れして、鳥居を建てたのも、二、三ある。よりあけ森の神・まうさてさくくもい御威部（おいべ）に、乃木大将夫婦の写真を合祀したのが一例である。国頭（くにがみ）の大宜味（おおぎみ）村の青年団の発会式に、雀の迷い込んだのを、この会の隆んになる瑞祥だ、

と喜び合うたのは、近年のことである。これは、内地風の考え方に化せられたので、老人仲間では、今でも、鳥の室に入ることを忌んでいる。その穢れに会うと、一家浜下りをして、禊いだものである。しかしながら、宗教の上の事大の心持は、この島人が昔から持っていた、統一の原理でもあった。はなはだしい小異を含みながら、大同の実を挙げて、琉球神道が、北は奄美の道の島々から、南は宮古、八重山の先島々まで行きわたっている。

二　遙拝所――おとおし

琉球の神道の根本の観念は、遙拝というところにある。至上人のいる楽土を遙拝する思想が、人に移り香炉に移って、今も行われている。

御嶽拝所はその出発点において、やはり遙拝の思想から出ていることが考えられる。海岸あるいは、島の村々では、その村から離れた海上の小島をば、神のいる所として遙拝する。最も有名なのは、島尻における久高島、国頭における今帰仁のおとおしであるが、この類は数えきれないほどある。私はこの形が、おとおしの最も古いものであろうと考える。

多くの御嶽は、その意味で、天に対する遙拝所であった。天に楽土を考えることが第二次であることは「楽土」の条りで述べよう。人をおとおしするのには、いま一つの別の原因が含まれて

いるようである。古代における游離神霊の附着を信じた習慣が一転して、ある人格を透して神霊を拝するという考えを生んだようである。近代において、巫女を拝する琉球の風習は、神々のものと考えたからでもなく、巫女に附着した神霊を拝むものでもなく、巫女を媒介として神を観じているもののようである。

琉球神道において、香炉が利用せられたのは、いつからのことかは知られない。けれども、香炉をもって神の存在を示すものと考え出してからは、元来あったおとおしの信仰が、自在に行われるようになった。女の旅行者あるいは、他国に移住する者は、かならず香炉を分けて携えて行く。しかも、その香炉自体を拝むのでなく、香炉を通じて、郷家の神を遙拝するものと考えることだけは、今においても明らかである。また、旅行者のために香炉を据えて、その香炉を距てて、その人の霊魂を拝むことすらある。だから、村全体として、その移住以前の本郷の神を拝むための御嶽拝所を造ることも、不思議ではない。たとえば、寄百姓で成立っている八重山の島では、小浜島から来た宮良の村の中に、小浜おほんと称する、御嶽類似の拝所をおとおしとしており、白保の村の中では、その本貫波照間島を遙拝するために、波照間おほんを造っている。さらに近くは、四箇の内に移住して来た与那国島の出稼人は、小さな与那国おほんを設けている。

このようにおとおしの思想が、さまざまな信仰様式を生み出したとともに、在来の他の信仰と結合して、別種の様式を作り出しているところもあるが、畢竟、次に言おうとする楽土を、近い海

上の島としたところから出て、信仰組織が大きくなり、神の性格が向上するとともに、天を遙拝するための御嶽拝所（おたけおがん）さえもできて来たのである。だから、御嶽（おたけ）は、遙拝所であると同時に、神の降臨地という姿を採るようになったのである。

三　霊　魂

霊魂をひっくるめてまぶいと言う。まぶりの義である。すなわち、人間守護の霊魂が外在して、多くの肉体に付着しているものと見るのである。こうした考えから出た霊魂は多く、肉体と不離不即の関係にあって、自由に游離脱却するものと考えられている。だから人の死んだ時にも、肉霊を放つまぶいわかしという巫術が行われる。また、驚いた時には、魂を遺失するものと考えて、それをまた、身体にとりこむ作法として、まぶいこめすら行われている。

だいたいにおいて、まぶいの意義は、二通りになっている。すなわち、生活の根本力をなすもの、仮りに名付くれば、精魂ともいうべきものと、祟り（たた）をなす側から見たもの、すなわち、いちまぶい（生霊）としにまぶい（死霊）とである。近世の日本においては、学問風に考えた場合には、精魂としての魂を考えることもあるが、多くは、死霊・生霊の用語例にはいって来る。けれども古代には、明らかに精霊の守護を考えたので、はなはだしいのは、霊魂の為事に分科が

あるものとした、大国主の三霊のようなものすらある。

ただし、琉球のまぶいは、魂とは別のものと考えられている。魂は、才能・伎倆などを現すもので、鈍根な人を、ぶたましぬむうんと言うのは、魂なしの者、すなわち、働きのない人間ということになっている。また、たまという語を、人魂あるいは庶物の精霊に使用する例は、おそらく日本内地から輸入したもので、古くはなかったものと思う。強いて日琉に通ずる、たまの根本義を考えると、一種の火光を伴うものという義があるようである。

精霊の点す（とも）火の浮遊することを、たまがり＝たまあがりというのは、火光をもって、精霊の発動を知るとした信仰のなごりで、その光それ自らが、たまといわれた日琉同言の語なのであろう。だからもとは、まぶいは守護霊魂が精霊の火を現したのが、次第に変化して、霊魂そのものまでも、たまという日本語であらわすことになったのであろう。そして、魂が火光をもつという考えを作るようになった、と思われるのである。

この守護霊を、琉球の古語に、すじ・せじ・しじなど言うたらしい。近代においては、すじ、あるいは、すじゃあは、人間の意味である。その義を転じて、祖先の意にも用いている。普通の論理から言えば、すじゆんすなわち、生まれるの語根、すじから生まれるものの義で、すじゃあが人間の意に用いられるようになったのだ、と言うことができよう。しかしながら、さらに違った方面から考えれば、すじが活動を始めるのは、人間の生まれることになるのだから、すじを語根

としてできたすじゆんが、誕生の動詞になったとも見られよう。その点から見ると、すじゆんは、生まるの同義語であるにかかわらず、多くは、若返る・蘇生するなどに近い気分をもっているのは、語根にそうした意味のあるものと思われる。後に言う、聞得大君御殿（ちふいじんおどん）の神の一なる、おすじの御前は、ただ、神というだけの意味で、くわしくは、金のみおすじすなわち、金の神、あるいは米の神、あるいは楽土（かない）の神というくらいの意味に過ぎない。しかもそのもとは、霊魂あるいは、精霊というくらいのところから出ているのであろう。琉球国諸事由来記その他を見ても、すじ・せじ・ますじなどを、接尾語とした神語がある。柳田国男先生は、このすじをもって、我国の古語稜威（いつ）と一つものとして、まな信仰の一様式と見ておられる。

とにかく、近代の信仰では、すべてが神の観念に翻訳せられて、抽象的な守護霊を考えることが、できなくなっている。けれども、長く引き続いている神人礼拝の形式を溯って見ると、そうした守護霊の考えられていたことは、明らかである。

沖縄においては、妹（おなり）おがみ・巫女（のろ）おがみ・親（おや）おがみ・男（おめけり）おがみ等の形を残している。

おもろそうし巻二十二、てがねまるふしに、

きこゑ大きみが
おぼつ、せぢ、おるちへ
あんじ、おそいよみまぶて

という歌がある。この意味は

名にひびく天子がことを言わむ。
楽土なるせじをおろして、
天君主をみまもりてあらむ。

というくらいの意味である。これを見ても、せじが神でなく、守護霊であることは、考えられる。

また、くわいにやの例として、伊波普猷氏が引かれた、久高（くだか）島のものには、こういうものがある。

にらいどに、おしよけて
かないどに、おしよけて
のろがすぢ、せんどう、しやうれ
主がすぢ、せんどう、しやうれ
きみがおすぢ、みおんつかひ、をがま
しゆうがおすぢ、みおんつかひ、をがま

この意味は、

楽土への渡りどに、大船おしうけてあれば、
この船に祈る巫女のすじよ、せんどう、しませ。
天子のすじよ、船頭しませ。

われはかくして、女君のおすじを、おがみ迎えむ。
天子のおすじを、おがみ迎えむ。

という意味であろうが、これは、巫女を拝み、君主を拝むことによって、それぞれのすじを拝むことになるので、古くから、このすじと、すじのつく人との間に、区別が著しくは立っておらないのである。畢竟、我国古代の、あきつかみという語も、このすじをもつ天子を、すじ自身とも観じたのである。すなわち、主がおすじと同じことになる。ただしあきつかみにおいては、そのすじが、神に翻訳せらるるほどに、日本の霊魂信仰が、つとに変化しておったことを示している。

四　楽土

琉球神道で、浄土としているのは、海の彼方の楽土、儀来河内である。そうして、そこの主宰神の名は、あがるいの大神という。善縄大屋子、海亀に嚙まれて死んだ後、空に声あって、ぎらいかないに往ったよし、神託があった。しかも、大屋子の亡骸は屍解していたのである。天国同時に、海のあなたという暗示がこの話にあるようである。（国学院大学郷土研究会での柳田先生の話）

昔の書物や伝承などから、楽土は、神と選ばれた人とが住む所とせられたようである。六月の麦

の芒が出るころ、蚤の群が麦の穂に乗って儀来河内からやって来ると考えられている。これは、琉球地方では蚤の害がはなはだしいため、それが出て来るのを恐れるからである。儀来河内は、善い所であると同時に悪い所、すなわち、楽土と地獄と一つ場所であると考え、神鬼共存を信じたのである。

儀来は多くにらい・にらや・にれえ・ねらやなど発音せられ、まれには、ぎらい・けらいなど言われてゐる。河内は、かない・かなや・かねやと書くことがある。国頭地方ではまだ、儀来に海の意味のあることを忘れずにいる。謝名城（大宜味村）の海神祭のおもろには「ねらやじゆ（潮）満すい、みなと（湊）じゆ満ゆい……」とあって、沖あいのことを斥すらしい。那覇から海上三十海里にある慶良間群島も洋中はるかな島の意らしく思われる。かないは、沖に対する辺で、浜のことではなかろうか。かな・かねで海浜を表す例が多いから。つまりは、沖から・辺からという対句が、一語と考えられて、神の在すはるかな楽土ということになったのであるまいか。そうしてその儀来河内から、神が時を定めて渡って来る、と考えている。その場合、その神の名をにれえ神がなしと称えている。

先島では、にいるかないを地の底と考えている。にいるに、二色を宛てている。毎年六、七月のころ、のろの定めた干支の日、にいるかないから二色人が出て来るという信仰が、八重山を中心として小浜・新城・古見の三島に行われている。石垣島の宮良村には、なびんずうという洞穴が

あって、祭りの日には、この穴から二色人が現れて来ると言われている。
この祭りは、少年を成年とする儀式で、昔は二色人が少年に対っていろいろの難題を吹きかけたり、踊らしたりしたという。にいるぴとは、それぞれ赤と黒との装束をしていたので、二色人と言うたのだと言うが、他の島では一定した色はない。今は二色人を奈落人と考えている。沖縄の語は、日本語と同じく、語部に伝誦せられた神語・叙事詩から出たものが多い。だから、対句になっている儀来河内もその例の一つと見てよい。

沖縄本島から北の鹿児島県に属する道の島々並びに、伊平屋島にわたっては、その浄土を、なるこ国・てるこ国と言うている。そこから来る神の名を、なるこ神・てるこ神（また、ちりこ神）と言う。なるこはもちろん、にらい系統の語であろう。この伊平屋島は南北の島々の伝承を一つに集めているように見える場所で、沖縄本島近辺と同じく、にらいかないを信じ、にらい神・かないの君真者の名を言うとともに、なるこ神・てるこ神を言う。それればかりか、まやの神・いちき神という名称をさえ、右の海を渡って来る神に、命けている。

まやの神は、石垣島で六月のころ行う穂利の祭りの日に、ともまやの神を連れて家々を祝福して歩く神である。この神にはもちろん、村の青年が仮装するのであるが、村人は、神であることを信じている。手四箇では盆の四日間にあんがまあが来る。もとは芭蕉の葉で面を裹んでいたが、今は許されなくなって薄布をもってする。また、老人の神うしゅまい（おしゅまい）・老婆の神

あっぱあに連れられて来る亡者の群れもある。これらは皆、同一系統のもので、後生から来ると言う。後生は、地方によっては画の意味に用いられている。まやの神は、どこから来るか、わからない。まやには猫の義があるが、ここではそれではないらしく、土地の名であろう。この信仰は台湾にわたって、阿里山蕃族が、ばくばくわかあ山あるいはばくばくやまから出て、分かれて一つはまやの国へ行ったという伝説があるから、琉球の南方でも、おそらくまやを楽土と観じていたのであろう。

なるこ・てるこは、北方すなわち、道の島風であり、まや・いちきは南方、先島風の呼び名である。しかもさらに驚くのは、やはり右の渡り神を、場合によっては、あまみ神とも言うていることである。あまみは、言うまでもなく、琉球の諾冊二尊とも言うべきあまみきょ・しねりきょの名から来ているのである。あまみきょ・しねりきょは、沖縄本島の東海岸、久高・知念・玉城辺に、来りよったということになっているが、その名はやはり、浄土を負うているものと見られる。ぎょ・きょう・きゅうなどは、人から出た神の接尾語で、あまみ・しねりが神の国土の名である。それを実在の島に求めて、奄美大島の名称を生んだものであろう。しねりに、儀来（ぎらい・じらい）との関係が見えるばかりか、あまみのあまには、儀来同様、海なる義がうかがわれるのである。

決して合理的な解釈を下すことはできない。北方、奄美大島から来た種族が、沖縄の開闢をなし

たと考えるのは、神話から孕んだ古人の歴史観を、そのままに襲うた態度である。あまみ・しねりは、やはりにらい・かない、なるこ・てるこ同様に、信仰の上の理想国に過ぎないのであろう。まや・いちきという語も、同音連想は違った説明をも導くようであるが、やはり南方での、儀来河内なのであろう。楽土の主神の名のあがるいは、東方という意を含んでいる。東海の中に、楽土を観じた沖縄本島の人の心持ちが見える。

この外になお一つ、天国の名として、おぼつかぐらというのがあったようである。天帝（太陽神）のおる天城で、「天上の事を言ふ。いづれも首里王府神歌御双紙に見ゆ」とある。混効験集にはあまみきょ・しねりきょもそこから来たものである。しかし、これも「……雨欲しやに、水欲しやに、おぼつ通ちへ、かぐら通ちへ、にるやせぢ、かなやせぢ、まきょにあがて、くたにあがて……」などあるのを見ると、この語のなりたちも、だいたいは想像がつく。

屍解して昇天する話は、限りなくある。これは選ばれた人ばかりが、儀来河内に入るとせられた考えから出たのである。善縄大屋子のようなのもあるが、たいていは神人の上にあることなのである。のろに限って、洗骨せぬ地方もあり、洗骨しても多くは、家族と同列に骨甕を列べないのを原則としているのは、屍解昇天する人と然らざる者とを区別したので、もしこれに反くと、神人昇天できぬために、祟ることがあると考えられていたのであろう。このことは我が内地の文献にも、同様の例を留めている。

五　神々

琉球の神々を、天神と海神とに分かつ。これらに関した文書は、琉球神道記の他に、球陽がある。球陽を漢訳したものが、中山世鑑である。

琉球の王室で祀った神を、君真者と言う。真者とは尊者の称呼である。これを正しい文法にすると、真者君ということである。琉球の神々と、内地の神々との最もはなはだしい差異点は、琉球の神々は、ときどき出現することである。この出現を、新降（あらふり）と言う。球陽の説では、君真者は、天神と海神との二つで、いろいろの神々を、この二つに分類している。この神々は、年に一度出現する神もあれば、三十年に一度出現する神もあり、一年の間にたびたび出現する神もある。その中で、もっとも著しい神は、与那原のみおやだいり（御公事）の神である（中山世鑑）。この神は、琉球の王廟の中に祭祀する。その祭祀する者は、この国第一位の女神官である。天子の代の替わるごとに、聞得大君ができる。首里より一里ほど海岸の与那原に聞得大君が行く時に、与那原のみおやだいりの神が現れる。みおやだいりは、その神に奉仕するのであって、その祭りに奉仕する時は、これを神と認めて儀礼を行うのである。毎年、夏の盛りに出現する神を、きみてすりと言う。この神は、仕官を司る神で、沖縄本島の北方にある辺土（ふいど）に出

現する。この神の出現する時はこの御嶽に神の笠が降り、その附近の今帰仁にも笠が降りる。この笠をらんさんと言っている。これは、天蓋のごときもので、それを樹てると、神その蔭に現ると信じている。このらんさんの天降（あふり、またはあほり）の時に言う語を、おもろと言う。柳田先生は、あおりとおもろと、同一であろうと説明されている。このおもろが、朝廷に伝わり、地方にも自然的に伝播する。すなわち、地方の神官の家には、代々伝えられて、保存せられていた。

これを考えてみると、太陽信仰の存する所には、笠はつきものなのである。琉球の大切な神を、おちだがなしと言い、ちだと略称している。台湾には、みさちだという太陽神がある。笠の観念は、月が暈を着ると言う信仰によるものと、尊い神に直接あたらぬようにするという、二つの信仰が、合したものであるらしい。

琉球の女官・后・下々の女官・神職に到るまでの事柄は、女官御双紙に載っている。神職の名前の中で、今帰仁の神職に、あふりあぇと称している者がある。また一地方に、さすかさのあじという者がある。あじは按司（朝臣）であると言う。あふりはおらんさんのことで、さすかさも、翳し蔽う笠のことだという説がある。笠が最後に王城の庭に樹ち、王始め群臣の集まって見ている前で、おらんさんが、三十余り立って踊る。すなわち、人間が神の姿を装うているのだが、その間は、すべての人間は、その仮装者に神格を認め、仮装者自身も、その間は神であるという信

念をもって行動するのである。

島尻郡の知念には、昔、うふじちゅう（大神宮）と言う人があった。ちゅうとは、睾丸の義で、うふじは大の義である。この人の子が、また大豪傑であった。うふじちゅうの死後棺の蓋を取って見ると、屍体は失くなっていて、柴の葉が残っていた。これは、昇天したのだと言うておる。この人は、琉球神道記によると、実在の人物ではなく、海神であると見えている。この海神は、大きな睾丸をもっていて、肩に担いで歩く。このころでは、国頭郡の方へ行っているという。どういうわけか、解説に苦しむ事柄である。この海神の子孫が、現在字をなして残っている。

正式に首里王朝で認めている神の中に、変な神がある。その神の根本は、天から来る神と、海から来る神とに分かつが、先島辺りは、この分け方は、行われていない。この分け方は、民間信仰に基礎を置いたものであるが、島々の見方によると、多少の相違がある。琉球では、太陽神の他に、自然崇拝そのままの形を残している。それゆえ恐ろしい場所、ふるめかしい場所、由緒ある場所は、必ず、御嶽になっている。自分の祖先でも、七代目にはかならず神になる。中山世鑑は、七世生神と書いている。これは、死後七代目にして神となるということである。以前には、人が死ぬと、屍体を、大きな洞窟の中へ投げこんで、その洞窟の口を石で固め、石の間を塗りこんだものであるが、この習わしが次第に変化して、墓を堅固に立派にするようになったために、墓を造って財産を失う人が多くなった。七代経つと、その洞の中へは屍を入れないで、神墓（くりば

か）と称し、他の場所へ、新墓所を設ける。神墓は拝所となる。この拝所をおがんと言う。時代を経るに従って、他の人々も拝するようになる。この拝所が、恐ろしい場所になって来る。拝所を時々発掘すると、白骨が出て来る。これを、骨霊と言う。

琉球神道の上に見える神々は、現にまだ万有神である。恐ろしいはぶは、山の神あるいは、山の口（蝮か）として、畏敬せられ、海亀・儒艮（ざん＝人魚）も、なお神としての素質は、明らかに持っている。地物・庶物に皆、霊があるとせられ、今も島々では、新しい神誕生が、時々にある。

しかもその中、最も大切に考えられているのは、井の神・家の神・五穀の神・太陽神・御嶽の神・骨霊などである。だいたいにおいて、石をもって神々の象徴と見る風があって、道の島では、霊石に、いびがなし（神様）という風な敬称を与えている所もある。また一般に、霊石をびじゅるというのも「いび」を語根にしているので、琉球神道では、石に神性を感じることが深く、生き物の石に化した神体が、たくさんある。井の神として、井の上に祀られているものは、つねに変わった形の鐘乳石である。これをもびじゅると言うている。ある人の説に、びじゅるは海神だとあるが、疑わしい。家の神の代表となっているのは、火の神である。これまた、三個の石をもって象徴せられて、一列か鼎足形かに据えられている、巫女の家や旧家には、おもな座敷に、片隅のことさらに炉の形に拵えた漆喰塗りの場所に置く。普通の家では、竈の後の壁に、三本石を

列べて、その頭に塩・米などの盛ってあるのを見かける。火の神の祭壇は、炉であって、しかも、家全体を護るものと考えられているのである。家があれば、火の神のないことはなく、どうかすれば、神社類似の建造物の主神が皆、火の神であるように見える。巫女の家なる祝女殿内、一族の本家なる根所の殿、拝所になっている殿、祭場ともいうべき神あしゃげ、皆火の神のない所はない。しかし恐らくは、火の神のために、建て物を構えたのは一つもなく、建て物あって後に、火の神を祀ることになったので、某々の家の宅つ神、と考えて来たのに違いない。

火の神という名は、高級巫女の住んでいる神社類似の家、すなわち、聞得大君御殿・三平等の「大阿母しられ」の殿内では、お火鉢の御前ということになっていた。

なお王家の宗廟ともいうべき聞得大君御殿並びに、旧王城正殿百浦添の祭神は、等しく御日・御月の御前・御火鉢の御前（由来記）であるが、女官御双紙などによると、御すじの御前、御火鉢の御前・金の美御すじの御前の三体、ということになっている。伊波普猷氏は、御すじの御前を祖先の霊、御火鉢の御前を火の神、金の美御すじを金属の神と説いておられる。前二者は疑いもないが、金の美おすじは、日月星辰を鋳出した金物のことかと思われる節（荻野仲三郎氏講演から得た暗示）がある。しかし語どおりに解すると、かねは、おもろ・おたかべの類に、穀物の堅実を祝福する常套語で、またかねの実ともいう。みおすじの「み」が「実」か「御」かは判然せぬが、いずれにしても、穀物の神と見るべきであろう。あるいは、由来記を信じれば、月神が穀

物の神とせられている例は、各国に例のあることとゆえ、御月の御前に宛てて考えることができそうである。

御すじの御前は、琉球最初の陰陽神たるあまみきょ・しねりきょの親神なる太陽神すなわち、御日の御前を、祖先神と見たのだと解釈せられよう。琉球神道の主神は、御日の御前で、やはり太陽崇拝が基礎になっている。国王を、天加那志（または、おちだがなし、首里ちだがなし）というのも、王者を太陽神の化現、すなわち、内地の古語で言えば日のみ子と見たのであるらしい。祖先崇拝の盛んなこと、それをもって、国粋第一と誇っている内地の人々も、及ばぬほどである。旧八月から九月にかけて、一戸から一人ずつ、一門中一かたまりになって遠い先祖の墓や、一族に由緒ある土地・根所、その外の名所・故跡を巡拝して廻る神拝みということをする。首里・那覇辺から、国頭の端まで出かける家すらある。たんにこれだけで、醇化せられた祖先崇拝ということはできない。つねにその背後には、墓に対する恐怖と、死霊に対する諂び仕えの心持ちが見えている。

六　神地

琉球神道では、神の此土に来るのは、海からと、大空からとである。もちろん厳密に言えば、判

然たる区別はなくなるのであるが、ともかくこの二様の考えはあるようである。空から降ると見る場合を、あふり・あおり・あもりなど言う。皆天降りと一つ語原である。山や丘陵のある場合には、それに降るのが、古式のようだが、平地にも降ることは、間々ある。ただし、その場合は喬木によって天降るものと見たらしい。蒲葵（=びろう）の木が神聖視されるのは、多くこの木にあふりがあると見たからである。蒲葵の木が、最も神聖な地とせられている御嶽の中心になり、またさなくともくば・こぼう・くぼうなどいう名を負うた御嶽の多いのは、この信仰から出たのである。

神影向の地と信じて、神人の祭りの時に出入する外、いっさい普通の人ことに男子を嫌う場所が、御嶽である。神は時あって、ここに涼傘を現じて、その下にあふるのである。首里王朝のころは、公式に涼傘の立つ御嶽と認められていたものは、きまっていた。しかし、間切間切の御嶽の神々も、涼傘を下してあふるのが、古風なのである。御嶽のある地を、普通森という。「もり」は丘陵のことである。高地に神の降るのが原則であるための名に違いない。それが、内地の杜と同じ内容を持つことになったのである。

神は御嶽に常在するのではないが、神聖視するところから、いつでも在すように考えられもする。内地の杜々の神も、古くは社を持たなかったに相違ない。三輪のごときは「三輪の殿戸」の歌を証拠として、社殿の存在したことを主張する人も出て来たが、あの歌だけでは、これまでの説を

崩すまでにはゆかぬ。杜・神南備などは、社殿のないのが本体で、社あるは、家つ神あるいは、梯立で昇り降りするほくらの神から始まるのである。社ある神と、ない神とが、同時に存在したのは、事実である。社殿に斎かなかった神は、おそらく御嶽と似た式で祀られていたものであろう。

所によっては、きわめてまれに、御嶽の中に、小さな殿を作っている所もある。これはかならず、祭儀の必要からできたもので、神の在り所でないであろう。

御嶽は、神人の外は入れない地方と、女ならば出入を自由にしてあるところとがある。女には神人となることのできる資格を認めるからと思われる。どの地方でも、男は絶対に禁止である。島尻の斎場御嶽でも、近年までは、女装を学ばねばはいれぬことになっていた。

大きな御嶽なら、その中に、別に歌舞をする場所がある。久高の仲の御嶽のごときがそれである。しかし多くは、そのために神あしゃげがある。

神あしゃげ多くは、神あさぎと言う。神あしあげの音転である。建て物の様式から出た名であろう。この建て物は、原則として、柱が多く、壁はなく、床を張らぬことになっている。天地根元宮造りの、掘っ立ての合掌式の、地上に屋根篷の垂れたのから、一歩進めたものであろう。古式なのは、桁行長く、梁間の短い三尺くらいの高さのもので、地に掘っ立てた数多い又木で、つき上げた形に支えられている。つまり伏せ廬の足をあげたものであるからの名と思われる。この式

は国頭地方に多いが、外の地方は、たいてい屋根は瓦葺き、柱は厚さの薄い物に、緯をたくさん貫いて、柱間一つだけを入り口として開けている。もちろん丈も高くなって、屈むに及ばない。中はたたきになっていて、一隅に火の神の三つ石を、炉の形にした凹みに据えてある。たいてい御嶽からは遠く、祝女殿内からは近い。御嶽に影向あったり、海から来た神を迎えて、ここで歌舞をする。その中では、祝女を中心に、根神おくでその他の神人が定まった席順に居並ぶ。その中のあすびたもとという神人が、のろ等の謳う神歌（おもろ双紙の内にあるものでなく、その地方地方の神人の間に伝承しているもの）で、舞うのである。舞うのはもちろん、右のあしゃげ庭という建て物の外の広場でである。また、ただあしゃげとばかりいう建て物がある。これは、根所根所の先祖を祀っている建て物で、一軒建ちの、住宅とほとんど違いのない、床もかいてある物である、これは正しくは、殿というべきもので、根所之殿・里主所之殿など、書物にあるのが、それであろう。

殿（また、とん）というのにも、いろいろある。右のような殿もあり、また、祝女殿内（ぬるどのち＝ぬんどんち）のように、祝女の住宅を斥すこともある。が、畢竟、神を斎いてあるからの名で、なみの住宅には、殿とは言わぬ。琉球神道では、旧跡を重んじて、城趾・旧宅地などの歴史的の関係ある所には、必ず殿を建てて、祭日にのろ以下の神人の巡遊には、立ちよって一々儀式がある。

殿・あしゃげと区別のない建て物か、また建て物なしに必ず拝む場所がある。それが海中であることも、道傍の塚であることも、崖の窟（がま）であることもある。総称しておがんという。拝所すなわちおがみである。

人形遣いをちょんだらあと言い、その子孫を嫌っているが、これに似ているねんぶつちゃあというのが、首里の石嶺にいる。これは葬式の手伝いをし、また人形を遣う。人形を踊らせる箱をてらと称するが、内地のほこらと同じようなもので、寺とはまったく違うている。

七　神祭りの所と霊代と

神の目標となるものは香炉である。建築物の中には、三体の火の神（かん）が置かれてあると同様に、神のおわします場所には、必ず香炉が置いてある。それゆえ、その香炉の数によって、家族の集合している数が知れる。琉球の遊廓へ、税務所の官吏が出張して尾類（ずり）（遊女）の数を見定めるには、竈の側に置いてある香炉の数で知ることができると言う。

香炉は、その置く場所を、臨時に変えることはできない。女は各自、かならず香炉を所有している。女には、香炉は附き物である。香炉がなければ、神の在る所がわからない。それほど、香炉に対する信仰がある。形は壺のごときものや、こ穢（きたな）い茶碗の縁の欠けた物等が、立派に飾られて

ある。香炉がある所には、神が存在すると信じているゆえ、香炉が神のようになっている。拝所には、幾種類もの香炉がある。八重山のいびという語は、香炉のことであると思うが、先輩の意見はおのおの異なっている。

八重山には、御嶽に三つの神がある。また、かみなおたけ・おんいべおたけというのがある。八重山のみ、いびまたはいべということを言うが、他所のいびとうぶとは異なっている。うぶは、奥のことである。沖縄では、奥武と書いている。どれがいびであるか、厳格に示すことはできないが、うぶの中の神々しい神の来臨する場所という意味であると思う。八重山の老人の話では、御嶽のうぶではなくて、門にある香炉であると言っている。すなわち、香炉を神と信ずる結果、香炉自体をいびと言うのである。ところが火の神にも香炉がある。中には香炉だけの神もあるが、要するに自然的に香炉を神と信じている。その香炉が、また幾つにも分かれる。香炉が分かれるけれども、分かれたとは言わないで、彼方の神を持って来たという、言い方をする。つまり、嫁に行ったり、比較的長い間家を出ているものは、香炉を作って持って行く。尾類（ずり）（遊女）は、この例によって、香炉を各自持参するのである。

沖縄には、遙拝所がある。三平（みひら）の大阿母（うふあむ）しられの殿内（どんち）すなわち、南風（はえ）の平（ひら）には首里殿内（しゅんどんち）、真和志の比（ひら）等には真壁殿内（まかんどんち）北（にし）の比（ひら）等には儀保殿内（ぎぼどんち）なる巫女の住宅なる社殿を据え、神々のおとほしとして祀ってある。すなわち、遠方より香炉を据えて、本国の神を遙拝するのである。この遙拝する

ことから、いろいろの問題が出て来る。たとえば、祝の家にも香炉があり、御嶽にも香炉がある。のろは、家の香炉に線香を立てて御嶽に行く。時によると、香炉を中心にして社を造ることがある。沖縄の辺でも、久高島を遙拝するために、べんが御嶽を作っており、八重山の中でも、よなぎ島より来た人々は、よなぎおほんを作り、宮良村では、小浜村より渡来したのであるから、小浜おほんを作り、各香炉を据えて、遙拝所としている。また、白保村の波照間おほんのごときもそれである。これらは皆、御嶽に属しているけれども、個人で言えば、尾類が竈に香炉を置いて遙拝するのと同様である。

一族の神を祀るは、女の役目である。その家の香炉を拝するのは、その家の女であるという観念が先入主となって、女の旅行にはかならず、この香炉を持って行く。これは男にはよくわからないが、女は秘密裡にこれらを保存している。家によると、香炉がたくさんあるところがある。中には、理由のわからぬ香炉が出て来る。大昔、その家を造ったと称する者の香炉が二つある。嫁した娘の若死によって、持って行った香炉が戻って来る。そうしている間に、何年も経ると理由のわからぬ香炉ができて来る。八重山では、香炉の恰好がだいぶ異なって来る。香炉に、ふんじんと、かんじん（またはこんじん）の二種類がある。ふんじんは、その家の分かれて後の先祖を祀るもので、本神ともいう意味である。こんじんの名義は不明である。かんじんは、女でなければ触れることすらできない。それに供えた物は、女のみが食し得るものである。これは女でなければ、供え物をすることはできないという意味である。かんじんは、女の人の喰べ余りという解釈にもなる。かんじんは、女の嫁入りする時に持って行く。しかして、仏壇が別である。ふんじんは男も拝することができるけれども、かんじんは女の専有物である。

沖縄本島では、自分の家の香炉をもって来ても、別の場所に置いてある。自分の家の神は亭主が祀ってもよいが、嫁の持って来た香炉は、女以外の人間の、全くどうすることもできないものである。こんじんは、根神より出たものではなかろうかと思う。

八　いろいろの巫女

琉球の神話では、天地の初め、日の神下界を造り固めようとして、あまみきょ・しねりきょに命じて、数多くの島を造らせた。それが後の有名な御嶽あるいは、森となった。そうしてその二柱の産んだ三男・二女が、人間の始めとなっている。長男は国主の始め、二男は諸侯の始め、三男は百神の始め、長女は君々の始め、二女は祝々の始めと称せられている。

のろは、始終ゆたと対照して考えられるところから、君々はゆたの元と考えられ勝ちであるが、男の方でも、三つの階級に分けて考えている以上、女の方もまた、上級・下級二組の区別を見せたものと見てよいはずである。君と祝とは女官御双紙を見ても知れるように、琉球の女官という

考えには、普通の后妃・嬪・夫人以下の女官と聞得大君・島尻の佐司笠按司・国頭の阿応理恵按司などの神職を等しく女官として登録している。思うに君というのは、右の三神職の外に、首里三比等の大阿母しられその他、歴史的に意味のついている地方の大阿母・阿母加奈志（伊平屋島）・君南風（久米島）などという重い巫女たちを斥すものであろう。君南風は、南君というのと同じ後置修飾格で、南方にいる高級巫女の意である。毎年十二月、君々後玉改めということがあって、三平等の大阿母しられの玉かわら（巫子のつける勾玉）を調べたよし、由来記に見えている。また、君に三十三人あったことは、女官御双紙に出ている。君々の祖、祝々の祖とあるのは、巫女の起原を説いたので、巫女に高下あるのは、その祖の長幼の順によったのだとするのである。

女官の中、皇后の次に位し、巫女では最高級の聞得大君（＝きこえうふきみ）は、昔は王家の処女を用いて、位置は皇后よりも高かったのを、霊元天皇の寛文七年に当たる年、席順を換えたのである。王家の寡婦が、聞得大君となることになったのも、かなり古くからのことと思われる。昔は、琉球神道では、巫祝の夫を持つことを認めなかったのであろうが、だんだん変じて、二夫に見えない者は、許すことになったのである。地方豪族の妻を大阿母・祝女などに任じたことも、かなり古くからのことらしい。ただ形式だけでも、いまだに、独身を原則としているのは、国頭の巫女たちで、今帰仁の阿応理恵は独身、辺土のろは表面独身で、私生の子を育てている。その

外のろの夫の夭折を信じていることも、国頭地方に強い。神の怨みを受けると信じていたのである。これは、国頭地方が、北山時代からの神道を伝えて、幾分、中山・南山の神道と趣きを異にしているところがあるからであろう。久高島では、結婚の時、嫁が婿を避けて逃げ廻る習慣があったが、それは夜分のことで、昼の間は現れて為事を手伝うたりした。夜になって婿が大勢の友人と嫁を捜すのをとじとめゆん、すなわち嫁さがしと称する。この島には現在のろが二人いるが、その一人の老婆は、七十余日の間逃げ廻ったというので有名である。

聞得大君は、我が国の斎宮・斎院と同じ意味のもので、その居所聞得大君御殿は、琉球神道の総本山のような形があった。この琉球の斎王が、皇后の上にあったということは、琉球の古伝説に数多い、巫女と巫女の兄なる国主・島主の話を生み出した根元の、古代習俗であったのである。

久高島の結婚の時に合唱する謡

　女神殿は、君の愛（?）。男神殿は、首里殿愛。

という文句は、新郎なるこの島男は、国王に愛せられむ。新婦なるこの女は、聞得大君に愛せられむとの意であろう。民間伝承にすら、このように国王と、聞得大君とを双べ考えている。

琉球本島を分けどっていた、昔の北山・南山・中山の三国は、各大同であって小異を含んだ神道を持っていて、中山は聞得大君、南山は佐司笠按司、北山は阿応理恵按司を最高の巫女としていたものであろう、と柳田先生も、伊波氏も言うていられる。その三巫女の代理とも言うべきもの

を、首里三平等（台地）に置いた。南風の平等には首里殿内、真和志の平等には真壁殿内、北の平等には儀保殿内なる巫女の住宅なる社殿を据えて、三つの台地に集めた、三山豪族たちの信仰の中心にしてあった。しかも、殿内殿内には、聞得大殿同様の祭神を祀らしていた。これらの殿内は皆、三山の主神の遙拝所として設けたのであろう。三殿内には、真壁大阿母志良礼、首里大阿母志良礼・儀保大阿母志良礼を置いた。その上さらに官として、聞得大君が据えてあったのである。三つの大阿母志良礼の下には、それぞれの地方の巫女が附属している。佐司笠・阿応理恵は、実力から自然に、游離して来ることになったのである。しかし、これとて、もともと別々のものが帰一せられたものではなく、同根の分派がふたたび習合せられたものと見るのが、当を得ているであろう。

三比等の殿内の下には、間切間切（今、村）、村々（今、字）の君並びに、のろたちが附属している。のろは敬称してのろくもいと言う。くもいは雲上と宛て字する。親雲上（うやくもい）などと同じく、役人に対して言う敬意を含んでいるのであろう。王朝時代は、役地が与えられていて、下級女官の実を存していたのである。一間切に一人以上ののろがあって、数多の神人（女）を統率している。女は皆神人となる資格を持つのが原則だったので、久高島の婚礼謡のような考え方が出て来る。上は聞得大君から、下は村々の神人に到るまで、一つの糸で貫いてあるのが、琉球の巫女教である。のろの仕えるのは、地物・庶物の神なる御嶽・御拝所の神である。また、

自分ののろ殿内の宅つ神なる火の神に事える。その外にも、村全体としての神事には、中心となって祭りをする。間切・村の根所の祭りにも与る。

根所というのは、各地にかたまったり、散在したりしている一族の本家のことである。根所はもともとその地方の豪族であったものであろう。根所根所には、先祖を祀った殿あるいはあしゃげがあって、その中には、仏壇風の棚に位牌を置くのが普通である。この神が根神である。標準語で言えば、氏神ということになる。一つ根所の神を仰いでいる族人が根人（ねいんちゆ＝にんちゆ＝にっちゆ）である。ところが、根所の当主に限りとくに根人と言うことも多い。これは男であって、しかも、神事に大切な関係を持っているもので、勢頭神または、大勢頭などいう者が、巫女中心の神道における男覡である。根人腹（原と宛て字するのと一つであろう）ということは、氏子・氏人の意が明らかにある。

根神に仕える女をまた、根神と言う。根神おくで（また、うくでい）と言うのが正しい。しかし、ある神と、ある神専属の巫女との間に、区別を立てることをせぬ琉球神道では、巫女をただちに、神名でよぶ。根神おくでの略語ということはできないのである。御くでは、くでとかこでとかいう語が語根で、託女と訳している。古くはやはり、聞得大君同様、根所たる豪族の娘から採ったものであろうが、近代は、根人腹の中から女子二人を択んで、氏神の陽神に仕える方を男（神）託女、陰神に仕えるのを女（神）託女と言うと、伊波氏は書いていられる（琉球女性史）。地方

にあっては、厳重にこの通りも守ってはいないようである。この根神おくでの根神が、一族中に勢力を持っているので、一村が同族である村などでは、根神はのろを凌ぐほどの権力がある。根神はのろの支配下にあるのであるが、のろと仲違いしているものの多いのは、このためである。しかも村の神事には平生の行きがかりを忘れて、一致するようである。根所根所にも、のろのためには、一つの御拝所であり、根神も、一方に村の神人である点から、根所以外の祭事にも与って、のろの次席に坐る。

祖先崇拝が琉球神道の古い大筋だ、との観察点に立つ人々は、のろが政策上に生まれたものと見勝ちである。けれども、祖先崇拝の形の整う原因は、暗面から見れば、死霊恐怖であり、明るい側から見れば、巫女教に伴う自然の形で、巫女を孕ました神並びに、巫女に神性を考えるところに始るのである。地方下級女官としてののろの保護は、政策から出たかもしれぬが、のろを根神より新しく、琉球の宗教思想に大勢力のある祖先崇拝も、琉球神道の根源とは見られないのである。

内地の神道にも、産土神・氏神の区別は、たんに語原上の合理的な説明しかできていないが、第二期以後の神道には、いわゆる産土を祀る神人と、氏神に事える神人とが対立していたことが思われる。厳格に言えば、出雲国造のごときも、氏神を祀っていたのではない。のろはいわば、産土神の神主と言うてよいかもしれぬ。

のろ・根神の問題から導かれるのは、ゆた（ゆんた・よた）の源流である。伊波氏は、ゆんたはしゃべるの用語例を持っているから、神託を告げる者というのと、八重山で、ゆんたというのは、歌ということだから、託宣の律語を宣るものとの、二通りの想像を持っていられるように見える。佐喜真興英氏は、のろよりもゆたが古いものだろうと演説せられている（南島談話会）。私は、女官御双紙に見えた、国王下庫裡への出御や、他へ出行のおり、いつも先導を勤める女官よたのあむしられと関係がないかと想像している。場合は違うが、天子神事の出御に必ず先導するのは、我が国では、大巫の為事になっていた。王の行幸に、凶兆のある時は、君真者現れてこれを止める国柄ゆえ、行幸・出御に与るこの女官に、そうした予知力ある者を択んで日時の吉凶を占わしたので、ときゆたなどいう語もできたのか、よた（枝）の義の分化に、なお多く疑いはあるが、この方面から見る必要がありそうである。よたのあむしられの今は伝らぬ職分の、地方に行なわれたのが、ゆたの呪術ではあるまいか。正当なのろ・根神などの為事から逸れた岐路というので、ゆた神人と言うたのが語原ではあるまいか。この点から見れば、よたのあむしられも、神事から分岐した為事に与る女官の意かもしれぬ。

久高島久高のろの夫、西銘松三氏の話では「根神はしゅんくりのようなことをする」とのことであった。しゅんくりは同行の川平朝令氏にもわからなかったが、東恩納寛惇氏は総括りというような語の音転ではないかと言われた。久高島の語は、沖縄本島の人にすらわからぬのが多い。西

銘氏の前後の口ぶりでは、本島のゆたのするような為事を、根神がするような話だったので、私はなお疑問にしている。柳田先生が、大島で採集して来られたしよんがみい（海南小記）と同根でありそうに思う。これは、ゆたの為事をする男のことである。根神は一村の人と親しいこと、のろよりも濃かるべきはずゆえ、冠婚葬祭の世話を焼くはもちろん、運命・吉凶・鎮魂術まで見てやったところから、ゆた神人たる職業が分化して来たのではあるまいか。沖縄県では、のろは保護せぬまでも虐待してはいないが、ゆたは見逃していないにもかかわらず、ゆたの勢力は、女子の間には非常に盛んで、先祖の霊が託言したのだと称して風水見（墓相・家相・村落様式等を相する人、主に久米村から出る）のようなことを言うて、たくさんの金を費させる。先祖の墓を云々したり魂を預っているようなところは、根神の為事のある部分が游離して来たものらしい気がする。全体琉球神道には、こんなゆたの際限なく現れるはずの理由がある。それは、神人に連絡した問題である。

広い意味では、のろ・根神までも込めて神人というが、普通は、村の女の中、択ばれてのろの下で、神事に与る者を言うようである。ほとんどすべてが女で、男では根人、並びに世話役とも言うべき勢頭を二、三人、加えるだけである。神人になるのは、世襲の所と、ある試験を経てなる地方との二つあるのである。発生から言うと、後の方がかえって、古い風らしい。だいたい母から娘へというふうに、神人を襲ぐようである。だから、神秘の行事は、不文のまま、村の神人から神人に伝わる。夫や子ですらも、自分の妻なり母が神人として、どういう為事をしているのか

決して知らない。

神人には役わりがめいめい割りふられていて、重いものは何某の神に扮し、軽い者で歌舞を司るようである。そうして一々にそれぞれ神名がついている。山の神・磯の神あるいはさいふあ（斎場御嶽のことか）神・にれえ神などいうふうな名である。その外に、神人の神事に与っている時は、あそび神・たむつ神などいうふうに言う。そうしてその中、その扮する神の陰陽によって、誰はういきい神（男神）彼はおない神（女神）と区別している。人としての名と神としての名が、どこののろに聞いても混雑して来る。

事実、あちこちののろどんちに残った書き物を見ても、神人のつねの名か、祭りの時の仮名か、判然せぬ書き方がしてある。ことにまぎらわしいのは、七人・八人とかためて書くような場合に、七人・八人、または七人神・八人神と書いたりすることである。実名も神名も書かないで、何村神と書いて、一年の米の得分を注記してある類もある。何村何某妻何村何某妻うし何村何某母親などあるかと思うと、何村伊知根神何村さいは神何村殿内神などいった書き方も見える。神人自身、神と人の区別がわからないので、祭りの際には、少なくとも神自身と感じているらしい。その気持ちが平生にも続くことさえあるのである。神人を選択するのはのろ、根神は、一人子の場合は問題はないが、姉妹が多かったり、たくさんの女姪の中から択ばなければならなかったりする時は、ゆたに占うてもらうという変態の為方もあるが、たいていは病気などに不意にかかって、次

の代ののろとして、神から択ばれたという自覚を起こすのである。

ところが、ただの神人は、そうした偶然に委せることのできないほど、人数が多い。それで選定試験が行われる。だいたいにおいて、久高島に今も行われるいざいほうという儀式が、古風を止めているに近いものであろう。いざいほうをうける女は、若いのは二十六、七、四十三、四までが、とまりである。午年ごとに、第三期まで勤めあげた神人と交迭するのである。十三年に一度、その年の八月の一日から三日間、殿庭とも、あさぎ庭ともいう、神あしゃげ前の空地に、桁七つに板七枚渡した低い橋を順々に渡って、あしゃげの中に入るのである。これを七つ橋という。この行事を遂げたものが皆、神人になるのであるが、もし姦通した女が交っている時は、その低い芝生の上に渡した橋から落ちて死ぬものと信ぜられている。そして、新しく神人になった者の神名は、いざい神でそれをある期間勤め上げると、たむつ神の時期に入る。これがまた、二期に分かれているようで、たむつ神を勤め上げて、神人関係を離れるのはどうしても六十を越してからである。西銘氏は、七十で満期だというている。このいざいほうは、内地の筑摩の鍋祭りと同じ意味のもので、久高人が今日考えているように、貞操の試験ではなく、琉球神道における神人資格の第一条件であるところの二夫に見えていない女ということが、根本になっているようである。他の地方では今日それほど、厳重な儀式を経なくなっている。

現在の久高のろは大正十年の春、前代の久高のろの子の西銘氏の妻であったのが、嫁から姑の後をついだのであった。それまでは、矢張りたむつ神として神人の一人であった。この嫁のろの制度は、久高島では始めてであるが、本島では早くから行うていたところもある。それは、のろ役地を、娘のろであると、そのまま持って嫁入りするという虞があるからである。

九　祖先の扱い方の問題

七世生神は、人が死後七代経てば、その死人は神となるということである。それが、父神（いきい神）母神（おめない神）の位に分かれる。つまり、一番新しい家で言えば、その家には神がない。これを新宗家と言う。それより古い家を、中むうとと言い、その中、宗家の宗家を、大宗家と言う。すなわち、八重山では、新建物に火の神を祀る。時によれば父・母二神の上に、根神の存することがある。ところが、おめない神・いきい神は、両方とも根神である。それで、いきいおくで・おめないおくでを統括するねかみおくでがある。すなわち、ねかみおくでは、総本家の女房である。この女房が先達となって、もとはか詣でに出かける。これは、今では一種の遊山旅行であるがごとくになって来た。（ほんとうの神体として、沖縄本島では、銅製の鏡を立てるが、八重山では、これを嫌っている）。

毎年時候のよい時に、総本家の女房に率いられて、数多くの拝所を、拝みながら巡回する。琉球

の島にあって、神に関係ある場所は、これらの人々にたいてい関係があるので、一つ一つ巡って歩く。少しでも関係ある墓等も、遺りなく拝み巡る。それゆえ、遠近の差で、その拝む度数が定まって来る。また、血縁の遠近によっても、拝する度数が定まって来る。その他、ゆたの言によって、諸所を拝んで歩く。琉球の女は迷信深いから、到る所を拝してまわる。それで、西参り・東参りの話ができた。これは西巡礼・東巡礼のごときものである。婚姻後には、さらに巡礼する場所が増加して来る。参拝は、彼等にとって、最大なる事業である。この巡礼をせなければ、神の祟りをうけると信じている。巡礼の原因は、死人の霊の祟りを怖れて、その霊魂に仕えるためであるが、この意味が次第に薄らいで来てついに、神様になったのである。古い時代には、道に骸骨等があると、自分の家と反対の方向へ向けて戻った。それは、この骸骨から、魂が自分の家の方へ来てはならぬようにするからである。塚なども、厳重に守られた。昔は、洞窟の中へ死体を入れて、その口を漆喰等で厳重に固めたのである。それで、現今古墳の漆喰の隙間をのぞくと白骨が非常にたくさん見える。沖縄本島では、墓を祀ったものは大切にしないが、宮古・八重山では、墓をおほんとしたものが多い。すなわち、墓の前に拝殿を築いたようなものも多くある。本島の方にも、これがあるらしく想われる。この墓から、うやあがん・ふあがんができて来るのである。

一〇　神と人との間

日本内地における神道でも、古くは神と人間との間が、はっきりとしないことが多い。近世では、譬喩的に神人を認めるが、古代においては、真実に神と認めていたのである。生き神とか現(あき)つ神とかいう語は、琉球の巫女の上でこそ、始めて言うことができるように見える。すなわち、神人は祭時において、神と同格である。

薩摩の大島郡喜界が島では、てんしゃばら（天者の系統）という家筋がある。昔、この附近へ女神が降りて来た時、村人は尾類(ずり)（遊女）が降ったと言うて嘲笑した。天女はふたたび天へ上り、異なった地へ天降った。この村のある百姓が発見して大切に連れ戻り、天女と結婚して子孫を挙げた。後にこの女は高山へ登ったが、その櫛・かもじ等が、洞窟の中に残存している。この女の子孫が、天者腹(てんしゃばら)であると言う。これは人間界の話を、神格化した物語である。このような話は、内地から琉球へかけて非常にたくさんある。研究して行くと、この女は神人であって、神人が結婚し得ざる時代、神人に男が関係することのできない時代の話にほかならない。

神と人との境の明らかでないことが、前に述べたほどはなはだしいのであるから、神を拝むか、人を拝むか、判然しない場合すらある。のろ殿内に祀るのは、表面は、火の神(かん)であるが、これは

たんに、宅つ神としてに過ぎないことはすでに述べた。のろ自身は、由来記などに記したほど、火の神を大切にはしていない。のろの祀る神は、別にあるのである。

正月には、村中のものがのろ殿内を拝みに行く。最も古風な久高島を例にとると、それはたしかに久高・外間両のろの火の神を拝むのではない。拝まれる神は、のろ自身であって、天井に張った赤い涼傘という天蓋の下に坐って、村人の拝をうける。涼傘は神あおりのおりに、御嶽に神とともに降ると考えているのであるから、とりもなおさずのろ自身が神であって、神の代理あるいは、神の象徴などとは考えられない。しかし、神に扮しているのは事実であって、それが火の神ではなく、太陽神もしくは、にれえ神と考えられているようである。外間のろの殿内には、火の神さえ見当たらなかったくらいである。外間のろあるいは、津堅島の大祝女のごときは、その拝をうける座で、床をとり、蚊帳を釣って寝ている。津堅の方は、そこで夫と共寝をするくらいである。のろ自身が同時に、神であるという考えがなければ、こうしたことはないはずである。本島において、神を意味するちかさ(司)は、先島ではのろという語の代わりに用いられている。

ねがみおくでの「おくで」は、久高島では、神の意味らしく使う。

生前さえもその通りだから、死後に巫女を神と斎くはもちろんである。本島から遠い離島に数ある女神の伝説はほとんどすべて、島々に巫女として実在した人の話にすぎない。すなわち、沖縄神道では、君・祝に限っては、七世にして神を生ずという信仰以上に出て、生前すでに、半ば神

格を持っているのである。羽衣・浦島伝説系統の女神・天女に関する限りなき神婚譚は、皆巫女の上にありもし、あり得べくもあって(柳田先生)、民習の説話化したものに疑いない。その上あまり古くない時代に、久高の女が現にあるように、一村の女性挙って神人生活を経た者と見えて、いまなお主として姉を特殊の場合に、尊敬してうない神という。姉妹神の義である。姉のない時は、妹なり誰なり、家族中の女をうない神と称えて、旅行の平安を祈る風習が、首里・那覇辺にさえ行われている。うない拝みをして、その頂の髪の毛を乞うて、守り袋に入れて旅立つ。これは全く、巫女の鬘に神秘力を認める考えから出たものである。もっとも、一村の男をすべて、男神(おめけい神)と見る例は、語だけならば、久高島の婚礼期にもあった。国頭郡安田では一年おきに、替わり番にうない神を拝み、いきい神を拝むと称して、一村の女性または男性を、たがいに拝しあう儀式がある。しかしいきい神を男子をもって代表させることは、女であって陽神専属・陰神専属の神人があったことの変化したものではあるまいか。でなくては、厳格にいきい神といわれるのは、根人だけでなければならぬ。事実、男の神人はきわめて少数で、男逸女労といわれる国土でありながら、宗教上では、女が絶対の権利を持っていたのである。

神人の墓と凡人の墓とを一緒にすると、祟りがあると言う。神功皇后紀に見えた阿豆那比の罪の話もこれと一つである。

久高・津堅二島は、いまなお神の島と自称している土地である。学校あり、区長がいても、事実

上島の方針は、のろたちの意向によっている形がある。神託をきく女君の、酋長であったのが、進んで妹なる女君の託言によって、兄なる酋長が、政を行うていった時代を、そのままに伝えた説話が、日・琉ともに数が多い。神の子を孕む妹と、その兄との話が、これである。同時に、斎女王を持つ東海の大国にあった、神と神の妻なる巫女と、その子なる人間との物語は、琉球の説話にも見ることができるのである。

　この短い論文は、柳田国男先生の観察点を、発足地としていることを、申し添えておきます。

水の女

一　古代詞章の上の用語例の問題

口頭伝承の古代詞章の上の、語句や、表現の癖が、特殊な——ある詞章限りの——ものほど、早く固定するはずである。だから、文字記録以前にすでに、時代時代の言語情調や、合理観がはいって来ることを考えないで、古代の文章および、それから事実を導こうなどとする人の多いのは、——そうした人ばかりなのは——根本から、まちごうた態度である。

神聖観に護られて、固定のままあるいは拗曲したままに、伝わった語句もある。だがたいていは、呪詞諷唱者・叙事詩伝誦者らの常識が、そうした語句の周囲や文法を変化させて辻褄を合わせている。口頭詞章を改作したり、模倣したような文章・歌謡は、ことに時代と個性との理会程度に、古代の表現法を妥協させて来る。記・紀・祝詞などの記録せられる以前に、容易に原形に戻すことのできぬまでの変化があった。古詞および、古詞応用の新詞章の上に、十分こうしたことが行

われた後に、やっと、記録に適当な――あるものは、まだ許されぬ――旧信仰退転の時が来た。奈良朝の記録は、そうした原形・原義と、ある距離を持った表現なることを、忘れてはならぬ。たとえば天の御蔭・日の御蔭、すめらみこと・すめみまなどいう語も、奈良朝あるいは、この近代の理会によって用いられている。中には、一語句でいて、用語例の四つ五つ以上も持っているのがある。

言語の自然な定義変化の外に、死語・古語の合理会を元とした擬古文の上の用語例、こういう二方面から考えてみねば、古い詞章や、事実の真の姿は、わかるはずはない。

二　みぬまという語

これから言う話なども、この議論を前提としてかかるのが便利でもあり、その有力な一つの証拠にも役立つわけなのである。

出雲国造神賀詞に見えた「をち方のふる川岸、こち方のふる川ぎしに生立（おひたてるか）若水沼間の、いやわかえに、み若えまし、すゝぎふるをとみの水のいや復元に、み変若まし、……」とある中の「若水沼間」は、ぜんたい何のことだが、国学者の古代研究始まって以来の難義の一つとなっている。「生立」とあるところから、生物と見られがちであった。ことに植物らしいと

いう予断が、結論を曇らして来たようである。宣長以上の組織力を示したただ一人の国学者鈴木重胤は、結局「くるす」の誤りという仮定を断案のように提出している。だが、何よりも先に、神賀詞の内容や、発想の上に含まれている、幾時代の変改を経て来た、多様な姿を見ることを忘れていた。早くとも、平安に入って数十年後に、書き物の形をとり、正確には、百数十年たってはじめて公式に記録せられたはずの寿詞であったことが、注意せられていなかった。口頭伝承の久しい時間を、勘定にいれないでかかっているのは、他の宮廷伝承の祝詞の古い物に対したとおなじ態度である。

「ふる川の向う岸・こちら岸に、大きくなって立っているみぬまの若いの」というて来ると、灌木や禾本類、ないしは水藻などの連想が起こらずにはいない。時々は「生立」に疑いを向けて、「水沼間」の字面の語感によって、水たまり・淵などと感じるくらいに止まったのは、無理もないことである。実は、詞章自身が、口伝えの長い間に、そういう類型式な理会を加えて来ていたのである。

一番これに近い例としては、神功紀、住吉神出現の段「日向の国の橘の小門のみな底に居て、水葉稚之出居神。名は表筒男・中筒男・底筒男の神あり」というのがある。これも表現の上から見れば、水中の草葉・みずみずしい葉などを修飾句に据えたものと考えていたのらしい。変わった考えでは、みつはは水走で、禊ぎの水の迸るさまだとするのもある。

みぬま・みつはおなじ語に相違ない。それに若さの形容がつきまとうている。だが神賀詞に比べると「出居」という語が「水葉」の用法を自由にしている。動物・人間ともとれる言い方である。ただそうすれば、みつは云々の句に、呪詞なり叙事詩なりの知識が、予約せられていると見ねばならぬ。それにしても、この表記法では、すでに固定して、記録時代の理会が加わっているものと言えよう。

この二つの詞章の間に通じている、一つの事実だけは、やっと知れる。それはこの語が禊ぎに関連したものなることである。みぬま・みつはと言い、その若いように、若くなるといった考え方を持っていたらしいとも言える。古代の禊ぎの方式には、重大な条件であったことで、夙く行われなくなった部分があったのだ。詞章は変改を重ねながら、固定を合理化してゆく。みつは・みぬまと若やぐ霊力とを、いろいろな形にくみ合わせて解釈して来る。それが、詞章の形を歪ませてしまう。

宮廷の大祓式は、あまりにも水との縁が離れ過ぎていた。祝詞の効果を拡張し過ぎて、空文を唱えた傾きが多い。一方また、神祇官の卜部を媒にして、陰陽道は、知らず悟らぬ中に、古式を翻案して行っていた。出雲国造の奏寿のために上京する際の禊ぎは、出雲風土記の記述によると、わりに古い型を守っていたものと見てよい。そうして少なくとも、ここにはあって、宮廷の行事および呪詞にない一つは、みぬまに絡んだ部分である。大祓詞および節折りの呪詞の秘密な部分

として、発表せられないでいたのかもしれない。だが、大祓詞は放つ方ばかりを扱うたことを示している。禊ぎに関して発生した神々を説く段があって、その後新しい生活を祝福する詞を述べたに違いない。そして大直日の祭りとその祝詞とが神楽化し、祭文化し、祭文化する以前には、みぬまと言う名も出て来たかもしれない。

三　出雲びとのみぬは

神賀詞を唱えた国造の国の出雲では、みぬまの神名であることを知ってもいた。みぬはとしてである。風土記には、二社を登録している。二つながら、現に国造のいる杵築にあったのである。でも、みぬまとなると、わからなくなった呪詞・叙事詩の上の名辞としか感ぜられなかったのであろう。

水沼の字は、おなじ風土記仁多郡の一章に二とこまで出ている。

三津郷……大穴持命の御子阿遅須枳高日子命……大神夢に願ぎ給はく「御子の哭く由を告れ」と夢に願ぎましゝかば、夢に、御子の辞通ふと見ましき。かれ寤めて問ひ給ひしかば、爾時に「御津」と申しき。その時何処を然言ふと問ひ給ひしかば、即、御祖の前を立去於坐して、石川渡り、阪の上に至り留り、此処と申しき。その時、其津の水沼於（？）而、御身沐浴ぎ坐し

き。故、国造の神吉事奏して朝廷に参向ふ時、其水沼出而用ゐ初むるなり。
出雲風土記考証の著者後藤さんは、やはり汲出説である。この条は、この本のあちこちに散らばったあじすき神の事蹟と、一続きの呪詞的叙事詩であったようだ。おそらく、国造代替わりまたは、毎年の禊ぎを行う時に唱えたものであろうと思う。禊ぎの習慣の由来として、みぬまの出現を言う条があり、実際にも、みぬまがはたらいたものと見られる。だが、その詞は、神賀詞とは別のもので、あじすき神と禊ぎとの関係を説く呪詞だったのである。その詞章が、断篇式に神賀詞にもはいって行って、みぬまおよび関係深い白鳥の生き御調が、わり込んで来たものであるらしい。

水沼間・水沼・弥努波（または、婆）と三様に、出雲文献に出ているから、「水汲」と訂すのは考えものである。後世の考えから直されねばならぬほど、風土記の「水沼」は、不思議な感じを持っているのだ。人間に似たもののように伝えられていたのだ。この風土記の上られた、天平五年には、その信仰伝承が衰微していたのであろう。だから儀式の現状を説く古の口述が、あるいは禊ぎのための水たまりを連想するまでになっていたのかもしれぬ。もちろんみぬまなる者の現れる事実などは、伝説化してしもうていたであろう。三津郷の名の由来でも、「三津」にみつまの「みつ」を含み、あるいは三沢（後藤さん説）にみぬ（沢をぬ・ぬまと訓じたと見て）の義があったものと見る方がよいかもしれない。でないと、あじすき神を学んでする国造の禊ぎに、みぬまの出現する本縁の説かれていないことになる。「つ」と「ぬ」との地名関係も「つ」から「さは」に変化するのよりは自然である。

四　筑紫の水沼氏

筑後三潴郡は、古い水沼氏の根拠地であった。この名を称えた氏は、幾流もあったようである。宗像三女神を祀った家は、その君姓の者と伝えているが、後々は混乱しているであろう。宗像神に事えるがゆえに、水沼氏を称したのもあるようである。この三女神は、分布の広い神であるが、性格の類似から異神の習合せられたのも多いのである。宇佐から宗像、それから三潴というふうに、この神の信仰はひろがったと見るのが、今のところ、正しいであろう。だが、三潴の地で始めて、この家名ができたと見ることはできない。

それよりも早く神の名のみぬまがあったのである。宗像三女神が名高くなったのは鐘が岬を中心にした航路（私は海の中道に対して、海北の道中が、これだと考えている）にいて、敬拝する者を護ったからのことと思う。水沼神主の信仰が似た形を持ったがために、宗像神に習合しなかったとは言えぬ。そういうことの考えられるほど、みぬま神は、古くから広く行きわたっていたのである。三潴の地名は、みぬま・みむま（倭名鈔）・みつまなど、時代によって、発音が変わっ

ている。だが全体としては、古代の記録無力の時代には、もっと音位が自由に動いていたのである。

結論の導きになることを先に述べると、みぬま・みぬは・みつは・みつめ・みぬめ・みるめ・ひぬま・ひぬめなどと変化して、同じ内容が考えられていたようである。地名になったのは、さらに略したみぬ・みつ・ひぬなどがあり、またつ・ぬを領格の助辞と見てのきり棄てたみま・みめ・ひめなどの郡郷の称号ができている。

五　丹生と壬生部

数多かった壬生部の氏々・村々も、だんだん村の旧事を忘れていって、御封という字音に結びついてしもうた。だが早くから、職業は変化して、湯坐・湯母・乳母・飯嚼のほかのものと考えられていた。でも、乳部と宛てたのを見ても、乳母関係の名なることは察しられる。また、入部と書いてみぶと訓ましているのを見れば、丹生（にふ）の女神との交渉がうかがわれる。あるいは「水に入る」特殊の為事と、み・にの音韻知識から、宛てたものともとれる。

後にも言うが、丹生神とみぬま神との類似は、著しいことなのである。それに大和宮廷の伝承では、丹生神を、後入のみぬま神と習合して、みつはのめとしたらしいのを見ると、益、湯坐・湯

母の水に関した為事を持ったことも考えられる。

事実、壬生と産湯との関係は、反正天皇と丹比ノ壬生部との旧事によってわかる。出産時の奉仕者の分業から出た名目は、おそらくにふ・みぶの用語例を、分割したものであったろう。万葉には、赭土すなわち、丹をとる広場すなわち、原と解している歌もあるから、丹生の字面もそうした合理観から出ていると見られる。にふべから・みふべ・みぶと音の転じたことも考えてよい。

産湯から育みのことに与る壬生部は、貴種の子の出現の始めに禊ぎの水を灌ぐ役を奉仕していたらしい。これが、御名代部の一成因であった。壬生部の中心が、氏の長の近親の女であったことも確かである。こうして出現した貴種の若子は、後にその女と婚することになったのが、古い形らしい。水辺または水神に関係ある家々の旧事に、玉依媛の名を伝えるのは、皆この類である。祖（母）神に対して、乳母神おば（小母）と言ったところから、母方の叔母すなわち、父から見た妻の弟と言う語ができた。これがまた、神を育む姥（おば・うば）神の信仰の元にもなる。

大嘗の中臣天神寿詞は、飲食の料としてばかり、天つ水の由来を説いているが、日のみ子甦生の呪詞の中に、産湯を灌ぐ儀式を述べる段があったのであろう。「夕日より朝日照るまで天つ祝詞の太のりと詞をもて宣れ。かくのらば、……」――朝日の照るまで天つ祝詞の……と続くのでない。祝詞の発想の癖から言うと、ここで中止して、秘密の天つのりとに移るのである。この天つ祝詞にそうした産湯のことが含まれていたらしいことは、反正天皇の産湯の旧事に、丹比ノ色鳴

ノ宿禰が天神寿詞を奏したと伝えている。貴種の出現は、出産も、登極も一つであった。産湯を語り、飲食を語る天神寿詞が、代々の壬生部の選民から、中臣神主の手に委ねられていって、そうした部分が脱落していったものらしい。

けれども中臣が奏する寿詞にも、そうしたみふ類似の者の顕れたことは、天子の祓えなる節折(よおり)に、由来不明の中臣女(なかとみめ)の奉仕したことからも察しられる。中臣天神寿詞と、天子祓えの聖水すなわち、産湯とが、古くはさらに緊密に繋(つな)がっていて、それに仕えるにふ神役をした巫女であったと考えることは、見当違いではないらしい、丹比(たじひ)氏の伝えや、それから出たらしい日本紀の反正天皇御産の記事は、一つの有力な種子である。履仲天皇紀は、ある旧事を混同して書いているらしい。二股船を池に浮かべた話・宗像三女神の示現などは、出雲風土記のあじすきたかひこの神・垂仁のほむちわけなどに通じている。だから、みつはわけ天皇にも、生まれて後の物語が、丹比壬生部に伝っていたことが推定できる。

六　比治山がひぬま山であること

みぬま・みつはは一語であるが、みつはのめの、みつはも、一つものと見てよい。「罔象女」と言うしな風の字面は、この丹比神に一種の妖怪性を見ていたのである。またこの女性の神名は、

男性の神名おかみに対照して用いられている。「おかみ」は「水」を司る蛇体だから、みつはのめは、女性の蛇または、水中のある動物と考えていたことは確からしい。大和を中心とした神の考え方からは、おかみ・みつはのめ皆山谷の精霊らしく見える。が、もっと広く海川について考えてよいはずである。

竜に対するおかみ、罔象に当たるみつはのめの呪水の神と考えられた証拠は、神武紀に「水神を厳(いつ)ノ罔象女(みつはのめ)となす」とあるのでもわかる。だがだいたいに記・紀に見えるみつはのめは、禊ぎに関係なく、女神の尿または涙に成ったとしている。逆に男神の排泄に化生したものとする説もあったかもしれぬと思われるのは、穢れから出ていることである。

阿波の国美馬郡の「美都波迺売神社」は、注意すべき神である。大和のみつはのめと、みつは・みぬまの一つものなることを示している。美馬の郡名は、みぬまあるいはみつま・みるめと音価の動揺していたらしい地名である。地名も神の名から出たに違いない。「のめ」という接尾語が気になるが、とようかのめ・おほみやのめなど……のめというのは、女性の精霊らしい感じを持った語である。神というよりも、一段低く見ているようである。みつはのめの社も、阿波出のト部などから、宮廷の神名の呼び方に馴れて、のめを添えたしかつめらしい称えをとったのであろう。摂津の西境一帯の海岸は、数里にわたって、みぬめの浦（または、みるめ）と称えられていた。ここには汶売(みぬめ)神社があって、みぬめは神の名であった。前に述べた筑後の水沼君の祀った宗

像三女神は、天真名井のうけいに現れたのである。だから、禊ぎの神と言う方面もあったと思う。が、おそらくは、みぬま・宗像は早く習合せられた別神であったらしい。

丹後風土記逸文の「比沼山」のこと。ひちの郷に近いから、山の名も比治山（ひじやま）と定められてしもうている。丹波の道主ノ貴（むち）を言うのに、ひぬま（氷沼）の……と言う風の修飾を置くから見ると、ひぬまの地名は、古くあったのである。このひぬまも、みぬまの一統なのであった。

第一章に言うたようなことが、この語についても、遠い後代まで行われたらしい。「烏羽玉のわが黒髪は白川の、みつはくむまで老いにけるかな」（大和物語）という檜垣ノ嫗の歌物語も、瑞歯含（みずはく）むだけはわかっても、水は汲むの方が「老いにけるかな」にしっくりせぬ。これはみつはの女神の蘇生の水に関連した修辞が、平安に持ち越してわからなくなったのを、習慣的に使うたまでだろうと説きたい。この歌などの類型の古い物は、もっとみつはの水を汲む為事が、はっきり詠まれていたであろう。とにかく、老年変若を希う歌には「みつは……」と言い、瑞歯に連想し、水にかけて言う習慣もあったことも考えねばならぬと思う。

丹比のみづはわけという名は、瑞歯の連想を正面にしているが、初めは、みつは神の名をとったことはすでに述べた。詞章の語句または、示現の象徴が、無限に譬喩化せられるのが、古代日本の論理であった。みつはが同時に瑞歯（みずは）の祝言にもなったのである。だがこれは後について来た意義である。本義はやはり、別に考えなくてはならぬ。

みぬま・みつは・みつま・みぬめ・みるめ・ひぬま。これだけの語に通ずる所は、水神に関した地名で、これに対して、にふ（丹生）と、むなかたの三女神が、あったらしいことだ。丹後の比沼山の真名井に現れた女神は、とようかのめで、外宮の神であった。すなわち、その水および酒の神としての場合の、神名である。この神初めひぬまのまないの水に浴していた。阿波のみつはのめの社も、那賀郡のわなさおほその神社の存在を考えに入れて見ると、ひぬま真名井式の物語があったろう。出雲にもわなさおきなの社があり、あはきへ・わなさひこという神もあった。阿波のわなさ・おおそとの関係が思われる。丹波の宇奈韋（うない）神が、外宮の神であることを思えば、酒の水すなわち、食料としての水の神は、処女の姿と考えられてもいたのだ。これがみつはの一面である。

七　禊ぎを助ける神女

出雲の古文献に出たみぬまは早く忘れられた神名であった。みつはは、まず水中から出て、用い試みた水を、あじすきたかひこの命に浴びせ申した。その縁で、国造神賀詞奏上に上京の際、先例通りそのみつはが出て後、この水を用い始めるという習慣のあったことを物語るのである。風土記のすでに非常に曖昧なところがあるのは、古詞をある点まで、直訳し、また異訳して、理会

できぬところはその俤を出そうとしたからであろう。それが神賀詞となると、口拍子にのり過ぎて、いっそうわからなくなっているのである。あなたこなたの二か所の古川と言うのが、川岸と言うようになり、植物化して考えられていった。もっとも、神功紀のすら、植物と考えていたらしい書きぶりである。その詞章の表現は、やや宙ぶらりである。何としても「みつは……」は、序歌風に使われてい、みつはの神の若いと同様、若やかに生い出ずる神とでも説くべきであろう。思うに、みつはの中にも、稚みつはと呼ばれるものが、禊ぎの際に現れて、その世話をする。この神の発生を説いて、禊ぎ人の穢れから化生した、と言う古い説明が伝わらなくなったのかもしれぬ。とにかく、この女神が出て、禊ぎの場所を上・下の瀬と選び迷うしぐさをした後、中つ瀬の適しい所に水浴をする。このふるまいを見習うて禊ぎの所を定めたらしい。これが久しく意義不明のまま繰り返され、みぬまとしての女が出て、禊ぎの儀式の手引きをした。それが次第に合理化して、水辺祓除のかいぞえに中臣女のような為事をするようになり、そのことに関した呪詞の文句がいよいよ無意義になり、他の知識や、行事・習慣から解釈して、発想法を捩れさせて来た。そこに、だいたいはわかって、一部分おぼろな気分表現が、出て来たのだろう。

大湯坐・若湯坐の発生も知れる。みぬまに、候補者または「控え」の義のわかみぬまがあったのであろう。大和宮廷の呪詞・物語には、みつはをただの雨雪の神として、おかみに対する女性の精霊と見た傾きがあり、丹生女神とすら、幾分、別のものらしく考えた痕があるのは、後入の習

合だからであろう。

いざなぎの禊ぎに先だって、よもつひら坂に現れて「白す言」あった菊理媛（日本紀一書）は、みぬま類の神ではないか。物語を書きつめ、あるいはもともと原話が、錯倒していたため、すぐ後の檍原の禊ぎの条に出るのを、平坂の黄泉道守の白言と並べたのかもしれぬ。その言うことをよろしとして散去したとあるのは、禊ぎを教えたものと見るべきであろう。くくりは水を潜ることである。泳の字を宛てているところから見れば、神名の意義も知れる。くくり出た女神ゆえの名であろう。いざなぎの尊ばかりの行動として伝えたため、この神は陰の者になったのであろう。例の神功紀の文は、このくくり媛からみつはへ続く禊ぎの叙事詩の断篇化した形である。住吉神の名は、底と中と表とにいて、神の身を新しく活した力の三つの分化である。「つつ」と言う語は、蛇（＝雷）を意味する古語である。「を」は男性の義に考えられて来たようであるが、それに並べて考えられた汶売・宗像・水沼の神は実は神ではなかった。神に近い女、神として生きている神女なる巫女であったのである。海北ノ道ノ主ノ貴は、宗像三女神の総称となっているが、同じ神と考えられて来た丹波の比沼ノ神に仕える丹波ノ道ノ主ノ貴は、東山陰地方最高の巫女なる神人の家のかばねであった。

八　とりあげの神女

国々の神部の乞食流離の生活が、神を諸方へ持ち搬んだ。これをてっとりばやく表したらしいのは、出雲のあはきへ・わなさひこなる社の名である。阿波から来経――移り来て住みつい――たことを言うのだから。前に述べかけた阿波のわなさおほそは、出雲に来経たわなさひこであり、丹波のわなさ翁・嫗も、同様みぬまの信仰と、物語とを撒いて廻った神部の総名であったに違いない。養い神を携えあるいたわなさの神部は、みぬま・わなさ関係の物語の語りてでもあった。わなさ物語の老夫婦の名の、わなさ翁・嫗ときまるのは、もっともである。論理の単純を欲すれば、比沼・奈具の神も、阿波から持ち越されたおおげつひめであり、とようかのめであり、外宮の神だとも言えよう。だが、わなさ神部の本貫については、まだまだ問題がありそうである。

私は実のところ、比沼のうない神は禊ぎのための神女であり、その仕える神の姿をも、兼ね示すようになったものと信じている。丹波ノ道主ノ貴の家から出る「八処女」の古い姿なのである。この神女は、伊勢に召されるだけではなかった。宮廷へも、聖職奉仕に上っている。この初めを説く物語が、さほひめ皇后の推奨によるものとしていたのである。知られ過ぎた段だが、後々の便宜のために、引いて置く。

亦、天皇其后へ、命詔しめて言はく、「凡、子の名は必、母名づけぬ。此子の御名をば、何とか称へむ。」かれ、答へ白さく、……。又詔命しむのは、「いかにして、日足しまつらむ。」答へ白さく、「御母を取り、大湯坐・若湯坐定め（御母を取り……湯坐に定めてと訓む方が正しいであろう。また、取御母を養護御母のように訓んで、……に――としての義――大湯坐……を定めてとも訓める）て、ひたし奉らば宜けむ。」かれ、其后の白しに随以て日足し奉るなり。

又、其后に問ひて曰はく、「汝所堅之美豆能小佩（こおびか）は、誰かも解かむ。」答へ申さく、「旦波比古多々須美智能宇斯王の女、名は兄比売・弟比売此二女王ぞ浄き公民（？）なる。かれ、使はさば宜けむ。……」

又、其后の白しのまゝに、みちのうしの王の女等、比婆須比売命、次に、弟比売命（次に弟比売命……命……命とあるべきところだ）次に、歌凝比売命、次に円野比売命、併せて四柱を喚上げき。（垂仁紀）

唯、妾死すとも、天皇の恩を忘れ敢へじ。願はくは、妾の掌れる后宮の事、宜しく好仇に授け給ふべし。丹波国に五婦人あり。志並に貞潔なり。是、丹波道主王の女なり。（道主王は、稚日本根子大日々天皇の子（孫）彦坐王の子なり。一に云わく、彦湯産隅王の子なり。）当に掖廷に納れて、后宮の数に盈つべしと。天皇聴す。……丹波の五女を喚して、掖廷に納る。第一を日葉酢姫と曰ひ、第二を渟葉田瓊入媛と曰ひ、第三を真砥野媛と曰ひ、第四を薊瓊入媛と曰ひ、第五を竹野媛と曰ふ。（垂仁紀）

この後が、古事記では、弟王二柱、日本紀では、竹野媛が、国に戻される道で、一人は恥じて峻淵に（紀では自堕輿とある）堕ち入って死ぬ。そこから、堕国と言うた地名を、今では弟国と言うとあるいわながひめ式の伝えになっている。

思うに、悪女の呪いのこの伝えにもあったのが、落ちたものであろう。ほむちわけのみこのもの言わぬ因縁を説いたのが、古事記では、すでに、出雲大神の祟りと変わっている。出雲と唖王子とを結びつけた理由は、外にある。紀の自堕輿而死の文面は「自ら堕り、輿して死す」と見るべきで、輿は輿の誤りと見た方がよさそうだ。「おつ」「おちいる」という語の一つの用語例に、水に落ちこんで溺れる義があったのだろう。自殺の方法の中、身投げの本縁をいう物語を含んだものである。水の中で死ぬることのはじめをひらいた丹波道主貴の神女は、水の女であったからと考えたのである。

九　兄媛弟媛

やおとめを説かぬ記・紀にも、二人以上の多人数を承認している。神女の人数を七処女・八処女・九処女などと勘定している。これは、多数をおよそ示す数詞が変化していったためである。それとともに実数の上に固定を来した場合もあった。まず七処女が古く、八処女がそれに替わっ

て勢力を得た。これは、神あそびの舞人の数が、いしな式の「佾」を単位とするふうに、最も叶うものと考えられ出したからだ。ただの神女群遊には、七処女を言い、遊舞には八処女を多く用いる。現に、八処女の出所比沼山にすら、真名井の水を浴びたのは、七処女としている。だから、七――古くは八処女の八も――が、正確に七の数詞と定まるまでには、不定多数を言い、次には、多数詞と序数詞との二用語例を生じ、ついにつねの数詞と定まった。この間に、伝承の上の矛盾ができたのである。

神女群の全体あるいは一部を意味するものとして、七処女の語が用いられ、四人でも五人でも、言うことができたのだ。その論法から、八処女も古くは、実数は自由であった。その神女群の中、最高位にいる一人がえ（兄）で、その余はひっくるめておと（弟）と言うた。古事記はすでに「弟」の時代用語例に囚われて、矛盾を重ねている。兄に対して大、弟に対して稚を用いて、次位の高級神女を示す風から見れば、弟にも多数と次位の一人とを使いわけたのだ。すなわち、神女の、とりわけ神に近づく者を二人と定め、その中で副位のをおとと言うようになったのである。

こうした神女が、一群として宮廷に入ったのが、丹波道主貴の家の女であった。この七処女は、何のために召されたか。言うまでもなくみずのおひもを解き奉るためである。だが、紐と言えば、すぐ連想せられるのは、性的生活である。先達諸家の解説にも、この先入が主となって、古代生

活の大切な一面を見落とされてしもうた。ことは、一続きの事実であった。「ひも」の神秘をとり扱う神女は、条件的に神の嫁の資格を持たねばならなかったのである。みずのおひもを解くことがただちに、紐主にまかれることではない。一番親しく、神の身に近づく聖職に備るのは、最高の神女である。しかも尊体の深い秘密に触れる役目である。みずのおひもを解き、また結ぶ神事があったのである。

七処女の真名井の天女・八処女の系統の東遊(あずまあそび)天人も、飛行(ひぎょう)の力は、天の羽衣に繋っていた。だが私は、神女の身に、羽衣を被るとするのは、伝承の推移だと思う。神女の手で、天の羽衣を着せ、脱がせられる神があった。その神の威力を蒙って、神女自身も神と見なされる。そうして神・神女を同格に観じて、神をやや忘れるようになる。そうなると、神女の、神に奉仕した為事も、神女自身の行為になる。天の羽衣のごときは、神の身についたものである。神自身と見なし奉った宮廷の主の、つねも用いられるはずの湯具を、古例に則る大嘗祭の時に限って、天の羽衣と申し上げる。後世は「衣」という名にこだわって、上体をも掩うものとなったらしいが、古くはもっと小さきものではなかったか。ともかく禊ぎ・湯沐みの時、湯や水の中で解きさける物忌みの布と思われる。誰一人解き方知らぬ神秘の結び方で、その布を結び固め、神となる御躬の霊結びを奉仕する巫女があった。この聖職、ようやく本義を忘れられて、大嘗の時の外は、低い女官の平凡な務めになっていった。「御湯殿の上(うえ)の日記」は、その書きつがれた年代の長さだけで

も、重大な為事であったことがわかる。もとは、御湯殿における神事を日録したものらしい。宮廷の主上の日常御起居において、最も神聖な時間は、湯を奉る際である。この時の神ながらの言行は記し留めねばならない。こうしてはじまった日記が、聖躬の健康などに関しても書くようになり、果ては雑事までも留めるに到ったものらしい。由緒知らぬが棄てられぬ行事として長い時代を経たのである。御湯殿の神秘は、古い昔に過ぎ去った。髪やかずらを重く見る時代が来て、御櫛笥殿の方に移り、そこに奉仕する貴女の待遇が重くなっていった。

一〇　ふじわらを名とする聖職

この沐浴の聖職に与るのは、平安前には「中臣女」の為事となった期間があったらしい。宮廷に占め得た藤原氏の権勢も、その氏女なる藤原女の天の羽衣に触れる機会が多くなったからである。

わが岡の龗(おかみ)に言ひて降らせたる、雪のくだけし、そこに散りけむ（万葉集巻二）

天武の夫人、藤原ノ大刀自(おおとじ)は、飛鳥の岡の上の大原にいて、天皇に酬いている。この歌のごときは「降らまくは後(のち)」とのからかいに対する答えと軽く見られている。が、藤原氏の女の、水の神に縁のあったことを見せているのである。「雨雪のことは、こちらが専門なのです」こういった水の神女としての誇りが、おもしろく昔の人には感じられたのであろう。藤井が原を改めて藤原

としたのも、井の水を中心としたからである。中臣女や、その保護者の、水に対する呪力から、飛鳥の岡の上の藤原とのりなおして、一つに奇瑞を示したからであろうと考える。中臣寿詞を見ても、水・湯に絡んだ聖職の正流のような形を見せている。中臣女の役が、他氏の女よりも、恩寵を得る機会を多からしめた。光明皇后に、薬湯施行に絡んで、廃疾人として現れた仏身を洗うた説話の伝わっているのも、中臣女としての宮廷神女から、宮廷の伝承を排して、后位に備るにさえ到った史実の背景を物語るのである。藤原の地名も、家名も、水を扱う土地・家筋としての称えである。衣通媛の藤原郎女であり、禊ぎに関連した海岸におり、物忌みの海藻の歌物語を持ち、また因縁もなさそうな和歌ノ浦の女神となった理由も、やや明るくなる。

私は古代皇妃の出自が、水界にあって、水神の女であること、並びに、その聖職が、天子即位甦生を意味する禊ぎの奉仕にあったことを中心として、この長論を完了しようとしているのである。学校の私の講義のそれに触れた部分から、おし拡げた案が、向山武男君によって提出せられた。それによると、衣通媛の兄媛なる允恭の妃の、水盤の冷さを堪えて、夫王を動して天位に即かしめたという伝えも、水の女としての意義を示しているとするのだ。名案であると思う。穢れも、荒行に似た苦しい禊ぎを経れば、除き去ることができ、また天の羽衣を奉仕する水の女の、水に潜(かず)いて冷さに堪えたことを印象しているのである。水盤をかかえたと言うのは、斎河水(ゆかはみず)の中に、神なる人とともに、水の中にいて久しきにも堪えたことをいうのらしい。やはりこの皇后の妹で、

衣通媛のことらしい田井中比売(たいのなかつひめ)の名代(なしろ)を河部と言うたことなどもおおほどのみこの家に出た水の女の兄媛・弟媛だったことを示すのだ。

だが、衣通媛の名代は、紀には藤原部としている。藤原の名が、水神に縁深い地名であり、家の名・団体の名にもなって、かならずしも飛鳥の岡の地に限らなかったことを見せる。ふぢはふちと一つで「淵(ふち)」と固定して残った古語である。かむはたとべの親は、山背ノ大国ノ不遅（記には、大国之淵）であった。水神を意味するのが古い用語例ではないか。ふかぶちのみずやればなの神・しこぶちなどから貴(むち)・尊(むち)なども、水神に絡んだ名前らしく思われる。神聖な泉があれば、そこには、ふちのいる淵があるものと見て、川谷に縁のない場所なら、ふちはらと言うたのであろう。

みずのおひものみずは瑞(みず)と考えられそうである。だが、それよりもまだ原義がある。このみずは「水」という語の語原を示している。聖水に限った名から、日常の飲料をすら「みず」と言うようになった。聖水を言う以前は、禊ぎの料として、遠い浄土から、時を限ってより来る水を言うたらしい。満潮に言うみつも、その動詞化したものであろう。だから、常世波(とこよなみ)として岸により、川を溯り、山野の井泉の底にも通じて春の初めの若水となるものである。みつみつしは、このみずをあびたものの顔から姿に言う語で、勇ましく、猛々しく、若々しく、生き生きしているなどと分化する。初春の若水ならぬつねの日の水をも、祝福して言うたところから拡がったものであ

ろう。満潮時をば、人の生まれる時と考えるのも、常世から魂のより来ると考えたためであるらしい。みつぬかしわ（三角柏・御綱柏）や、みずきと通称せられるいろいろの木も、禊ぎに用いた植物で、海のあなたから流れよって、根をおろしたと信じられていたものらしい。

みつはまた地名にもなった。そうした常世波のみち来る海浜として、禊ぎの行われた所である。御津とするのは後の理会で「つ」そのものからして「み」を敬語と逆推してとり放したのであった。常世波を広く考えて、遠くよりより来る船の、その波に送られて来着く場所としてのみつを考え、さらに「つ」とも言うようになったのである。だから、国造の禊ぎする出雲の「三津」、八十島祓えや御禊の行われた難波の「御津」などがあるのだ。津と言うに適した地形であっても、かならずしも津とは称えないわけなのである。後にはみつの第一音ばかりで、水を表して熟語を作るようになった。

一一　天の羽衣

みずのおひもは、禊ぎの聖水の中の行事を記念している語である。瑞という称え言ではなかった。このひもは「あわ緒」など言うに近い結び方をしたものではないか。

天の羽衣や、みずのおひもは、湯・河に入るためにつけ易えるものではなかった。湯水の中でも、

まとうたままはいる風が固定して、湯に入る時につけ易えることになった。近代民間の湯具もこれである。そこに水の女が現れて、おのれのみ知る結び目をときほぐして、長い物忌みから解放するのである。すなわちこれと同時に神としての自在な資格を得ることになる。後には、健康のための呪術となった。が、最も古くは神の資格を得るための禁欲生活の間に、外からも侵されぬよう、自らも犯さぬために生命の元と考えた部分を結んで置いたのである。この物忌みの後、水に入り、変若返って、神となりきるのである。だから、天の羽衣は、神其物の生活の間には、不要なので、これをとり匿されて地上の人となったと言うのは、物忌み衣の後の考え方から見たのである。さて神としての生活に入ると、常人以上に欲望を満たした。みずのおひもを解いた女は、神秘に触れたのだから「神の嫁」となる。おそらく湯棚・湯桁は、この神事のために、設けはじめたのだろう。

御湯殿を中心とした説明も、もはやせばくるしく感じ出された。もっと古い水辺の禊ぎを言わねばならなくなった。湯と言えば、温湯を思うようになったのは「出ずるゆ」からである。神聖なことを示す温い常世の水の、しかも不慮の湧出を讃えて、ゆかわと言い、いずるゆと言うた。「いず」の古義は、思いがけない現出を言うようである。おなじ変若水信仰は、沖縄諸島にも伝承せられている。源河節の「源河走河や。水か、湯か、潮か。源河みやらびの御甦生どころ」などは、時を定めて来る常世浪に浴する村の巫女の生活を伝えたのだ。

常世から来るみずは、つねの水より温いと信じられていたのであるが、ゆとなるとさらに温度を考えるようになった。ゆはもと、斎である。しかしこのままでは、語をなすに到らぬ。斎用水あるいはゆかわみずの形がだんだん縮って、ゆ一音で、斎用水を表すことができるようになった。だから、ゆは最初、禊ぎの地域を示した。斎戒沐浴をゆかわあみ（紀には、沐浴を訓む）と言うこともある。だんだんゆかわを家の中に作って、ゆかわあみを行うようになった。「いずるゆかわ」がいでゆであるから推せば、ゆかわも早くぬる水になっていたであろう。ゆかわが家の中の物として、似あわしくなく感じられ出して来ると、ゆかわを意味するゆが次第にぬる水の名となっていくのは、自然である。

一二　たなばたつめ

ゆかわの前の姿は、多くは海浜または海に通じる川の淵などにあった。村が山野に深く入ってからは、大河の枝川や、池・湖の入り込んだ所などを選んだようである。そこにゆかわだな（湯河板挙）を作って、神の嫁となる処女を、村の神女（そこに生まれた者は、成女戒を受けた後は、皆この資格を得た）の中から選り出された兄処女が、このたな作りの建て物に住んで、神のおとずれを待っている。これが物見やぐら造りのをさずき（また、さじき）、懸崖造りなのをたなと

言うたらしい。こうした処女の生活は、後世には伝説化して、水神の生け贄といった型に入る。来るべき神のために機を構えて、布を織っていた。神御服はすなわち、神の身とも考えられていたからだ。この悠遠な古代の印象が、今に残った。崖の下の海の深淵や、大河・谿谷の澱のあたり、また多くは滝壺の辺などに、筬の音が聞える。水の底に機を織っている女がいる。若い女とも言うし、所によっては婆さんだとも言う。何しろ、村から隔離せられて、年久しくていて、姥となってしもうたのもあり、若いあわれな姿を、村人の目に印したままゆかわだなに送られて行ったりしたのだから、年ぱいはいろいろに考えられて来たのである。村人の近よらぬ畏しい所だから、遠くから機の音を聞いてばかりいたものであろう。おぼろげな記憶ばかり残って、事実は夢のように消えた後では、深淵の中の機織る女になってしまう。

七夕の乞巧奠は漢土の伝承を、まる写しにしたように思うている人が多い。ところが存外、今なお古代の姿で残っている地方地方が多い。

たなばたつめとは、たな（湯河板挙）の機中にいる女ということである。銀河の織女星は、さながら、たなばたつめである。年にまれにおとなう者を待つ点もそっくりである。こうした暗合は、深く藤原・奈良時代の漢文学かぶれのした詩人、そこから出た歌人を喜ばしたに違いない。彼らは、自分の現実生活をすら、唐代以前の小説の型に入れて表して、得意になっていたくらいだから、文学的には早くしな化せられてしもうた。それから見ると、陰陽道の方式などは、徹底せぬ—

ものであった。だから、どこの七夕祭りを見ても、固有の姿が指摘せられる。

でも、たなばたが天の川にいるもの、星合いの夜に奠(おきまつ)るものと信じるようになったのには、都合のよい事情があった。驚くばかり多い万葉集の七夕歌を見ても、天上の事を述べながら、地上の風物から享ける感じのままを出しているものが多い。これは、想像力が乏しかったから、とばかりは言えないのである。古代日本人の信仰生活には、時間空間を超越する原理が備わっていた。呪詞の、太初(はじめ)に還す威力の信念である。このことは藤原の条にも触れておいた。天香具山は、少なくとも、地上に二か所は考えられていた。比沼の真名井は、天上のものと同視したらしく、天(あめ)ノ狭田(さだ)・長田は、地上にも移されていた。大和の高市は天の高市、近江の野洲川は天の安河と関係あるに違いない。天の二上は、地上到る所に、二上山を分布（これは逆に天に上したものと見てもよい）した。こうした因明以前の感情の論理は、後世までも時代・地理錯誤の痕を残した。湯河板挙(ゆかわだな)の精霊の人格化らしい人名に、天ノ湯河板挙があって、鵠を逐いながら、御禊ぎの水門(みなと)を多く発見したと言うている。地上の斎河(ゆかわ)を神聖視して、天上の所在と考えることもできたからである。こうした習慣から、神聖観を表すために「天(あめ)」を冠らせるようにもなった。

一三　筬もつ女

地上の斎河(ゆかわ)に、天上の幻を浮かべることができるのだから、天漢に当たる天の安河・天の河も、地上のものと混同して、さしつかえは感じなかったのである。たなばたつめは、天上に聖職を奉仕するものとも考えられた。「あめなるや、弟たなばたの……」と言うようになったわけである。天の棚機津女を考えることができれば、それにあたかも当たる織女星に習合もせられ、また錯誤から来る調和もできやすい。

おと・たなばたを言うからは、水の神女に二人以上を進めたこともあるのだ。天上の忌服殿(いむはたどの)に奉仕するわかひるめに対するおおひるめのあったことは、最高の巫女でも、手ずから神の御服を織ったことを示すのだ。

古代には、機に関した讃え名らしい貴女の名が多かった。二、三をとり出すと、おしほみみの尊の后は、たくはた・ちはた媛（また、たくはた・ちぢ媛）と申した。前にも述べた大国不遅(ふじ)の女垂仁天皇に召された水の女らしい貴女も、かりはたとべ（いま一人かむはたとべをあげたのは錯誤だ）、おと・かりはたとべと言う。くさか・はたひ媛は、雄略天皇の皇后として現れた方である。

神功皇后のみ名おきなが・たらし媛の「たらし」も、記に、帯の字を宛てているのが、当たっているのかもしれぬ。

ひさかたの天かな機。「女鳥のわがおほきみの織す機。誰が料ろかも。」

記・紀の伝えを併わせ書くと、こういう形になる。皇女・女王は古くは、皆神女の聖職を持っておられた。この仁徳の御製と伝える歌なども、神女として手ずから機織る殿に、おとずれるまれびとの姿が伝えられている。機を神殿の物として、天を言うのである。言いかえれば、処女の機屋にいてはたらくのは、夫なるまれびとを待っていることを、示すことにもなっていたのであろう。

天孫又問ひて曰はく、「其秀起たる浪の穂の上に、八尋殿起てゝ、手玉もゆらに織紝る小女は、是誰が女子ぞ。」答へて曰はく、「大山祇ノ神の女等、大は磐長姫と号り、少は、木華開耶姫と号る。」……(日本紀一書)

これは、海岸の斎用水に棚かけわたして、神服織る兄たなばたつめ・弟たなばたつめの生活を、やや細やかに物語っている。丹波道主貴の八処女のことを述べた所で、いわなが媛の呪咀は「水の女」としての職能を、見せていることを言うて置いた。このはなさくや媛も、古事記すさのおのよつぎを見ると、それを証明するものがある。すさのおの命の子やしまじぬみの神、大山祇神の女「名は、木花知流比売」に婚うたとある。この系統は皆水に関係ある神ばかりである。だか

ら、このはなちるひめも、さくやひめとほとんどおなじ性格の神女で、禊ぎに深い因縁のあることを示しているのだと思う。

一四　たなという語

漢風習合以前のたなばたつめの輪廓は、これでほぼ書けたと思う。だが、七月七日という日どりは、星祭りの支配を受けているのである。実は「夏と秋とゆきあひの早稲のほの〲と」と言うている、季節の交叉点に行うたゆきあい祭りであったらしい。

初春の祭りに、ただ一度おとずれたぎりの遠つ神が、しばしば来臨するようになった。これは先住漢民族の茫漠たる道教風の伝承が、相混じていたためもある。ゆきあい祭りを重く見るのも、それである。春と夏とのゆきあいに行うた鎮花祭と同じ意義のもので、奈良朝よりも古くから、邪気送りの神事が現れたことは考えられる。鎮花祭については、別に言うおりもあろう。ただ、木の花の散ることの遅速によって、稲の花および稔りの前兆と考え、できるだけ躊躇わせようとしたのが、意義を変じて田には稲虫のつかぬようにとするものと考えられた。それと同時に、農作は、村人の健康・幸福と一つ方向に進むものと考えた。だから、田の稲虫とともに村人に来る疫病は、逐わるべきものとなった。春祭りの「春田打ち」の繰り返しのような行事が、だんだん

疫神送りのような形になった。

一五　夏の祭り

七夕祭りの内容を小別けして見ると、鎮花祭の後すぐに続く卯月八日の花祭り、五月に入っての端午の節供や田植えから、御霊・祇園の両祭会・夏神楽までも籠めて、最後に大祓え・盂蘭盆までに跨っている。夏の行事の総勘定のような祭りである。

柳田先生のいわれたように、卯月八日前後の花祭りは、実は村の女の山入り日であった。おそらくは古代は、山ごもりして、聖なる資格を得るための成女戒を享けたらしい日である。田の作物を中心とする時代になって、村の神女の一番大切な職分は、五月の田植えにあるとするに到った。それで、田植えのための山入りのような形を採った。これで今年の早処女となる神女が定まる。男もおおかた同じころから物忌み生活に入る。成年戒を今年授かろうとする者どもはもとより、受戒者もおなじく禁欲生活を長く経なければならぬ。霖雨の候の謹身(つつみ)であるから「ながめ忌み」とも「雨(あま)づつみ」とも言うた。後には、いつでもふり続く雨天の籠居を言うようになった。このながめいみに入った標(しるし)は、宮廷貴族の家長の行うたみずのおひもや、天の羽衣ようの物をつけることであった。後代には、つねもとりかくようになったが、これは田植えのはじまるまでの

ことで、いよいよ早苗とり出すようになると、この物忌みのひもは解き去られて、完全に、神としてのふるまいが許される。それまでの長雨忌み(ながめい)の間を「馬にこそ、ふもだしかくれ」と歌われた繫(かい)・絆(ほだし)――すべてふもだし――の役目をするのが、ひもであった。こういう若い神たちには、中心となる神があった。これら眷属を引き連れて来て、田植えのすむまでいて、さなぶりを饗(う)けて還る。この群行の神は皆簑を着て、笠に顔を隠していた。いわば昔考えたおにの姿なのである。

若水の話

一

ほうっとするほど長い白浜の先は、また目も届かぬ海が揺れている。その波の青色の末が、自ずと伸し上るようになって、頭の上まで拡がって来ている空だ。それがまたふり顧ると、地平をくぎる山の外線の、立ち塞っている所まで続いている。四顧俯仰して目に入るものは、これだけである。日が照るほど風の吹くほど、寂しい天地であった。そうした無聊な目を睜らせるものは、忘れた時分にひょっくりと、波と空との間から生まれて来る——誇張なしに——島と紛れそうな刳り舟の姿である。遠目には磯の岩かと思われる家の屋根が、ひとかたまりずつ、ぽっつりと置き忘れられている。琉球の島々には、行っても行っても、こんな島ばかりが多かった。

我々の血の本筋になった先祖は、たぶんこうした島の生活を経て来たものと思われる。だから、この国土の上の生活が始まっても、まだ万葉びとまでは、生の空虚を叫ばなかった。「つれづれ」「そうぞうしさ」それが全内容になっていた、祖先の生活であったのだ。こんなのが、人間の一生だと思いつめて疑わなかった。またそうした考えで、ちょっと見当の立たないほど長い国家以

前の、先祖の邑落の生活が続けられて来たのには、大きにいわれがある。去年も今年も、また来年も、おそらくは死ぬる日まで繰り返される生活が、これだと考え出した日には、たまるまい。郵便船さえ月に一度来ぬ勝ちであり、島の木精がまだ一度も、巡査のさあべるの音を口まねたようなことのない所、巫女や郷巫などが依然、女君の権力を持っている離島では、どうかすればまだ、そうした古代が遺っている。まれには、那覇の都にいたため、生き詮なさを知って、青い顔して戻って来る若者なども、波と空と砂原との故郷に、寝返りを打っていると、いつか屈托などいう贅沢な語は、けろりと忘れてしまう。我々の先祖の村住いも、まさにそのとおりであった。

村には歴史がなかった。過去を考えぬ人たちが、来年・再来年を予想したはずはない。先祖の村村で、あらかじめ考えることのできる時間があるとしたら、作事はじめの初春から穫り納れに到る一年の間であった。昨年以前を意味する「こそ」という語は、昨日以前を示す「きそ」から、後代分化して来たのであった。後年だから、仮字遣いはおととしと、合理論者がきめた一昨年も、ほんとうはそうでない。おととしの「おと」には、中に介在するものを越した彼方を意味する「おち」という語が含まれているのだ。去年の向こうになっている前年の義で「彼年」である。

一つずつ隔てて、同じ状態が来るという考え方が、邑落生活にやや歴史観が現れかける時になって、著しく見えて来る。祖父と子が同じ者であり、父と孫との生活は繰り返しであるという信仰のあったことは、疑うことのできぬ事実だ。ひょっとすると、そのころになって、暦の考えがこ

のように進んで来たのかもしれぬ。去年と今年とを対立させていたのである。その違った条件で進む二つの年が、つねに交替するものとしていたと言うても、よさそうである。この暦法の型で行けば、ことしはおとどしの、こそのとしはおとどし先の年（万葉集巻四）のくり返しである。完全に来年・再来年を表す古語の、できずじまいにすんだ古代にも、だんだん、今年のくり返しは再来年、来年は去年の状態が反覆せられるものとの考えが、出て来ていたかと思う。

それがまた、一年の中にも、二つの年の型を入れて来た。国家以後の考え方と思うが、一年を二つに分ける風ができた。これは帰化外人・先住漢人などの信仰伝承が、そうした傾向を助長させたらしい。つまり中元の時期を界にして、年を二つに分ける考えである。第一に「大祓え」が、六月と十二月の晦日に行われるようになったのに目をつけてほしい。遠い海の彼方なる常世の国に鎮る村の元祖以来の霊の、村へ戻って来るのが、年改まる春のしるしであった。

それが後には、仏説を習合して、七月の盂蘭盆を主とするようになった。だが、それ以前からすでに、秋の御霊迎えは、本来の春の霊祭りに対照して、考え出されていたのであった。常世神の来訪を忘れてしまうようになると、春来る御霊は歳神・歳徳様などいう、日本陰陽道特有の廻り神になってしもうた。そうして肝腎の霊祭りは秋が本式らしくなった。坊様に、棚経を読んで貰わねば納らぬ、といった仏法式の姿をとっていった。

極の近代まであった、不景気の世なおしに、秋にふたたび門松を立てたり、餅を搗いたりした二度正月の風習は、笑い切れない人間苦の現れである。が、これとて由来は古いのである。ことし型の暦はわるかったから、こそ型の暦で行こうというのである。

だが、その一つ前の暦はことしだけであった。そういう一年より外に、回顧も予期もなかった邑落生活の記念が、国家時代まで、またさらに近代までどういうありさまに残っていたかを話したい。

二

鹿島の言触れも春の予言に歩かなくなり、三島暦の板木も、博物館物になりそうになってしもうた世の中である。神宮司庁の大麻暦さえ忘れたような古暦のくり言も、地震の年をゆり返したような寂しい春のつれづれを、も一つ翻して、常世の国の初だよりの吉兆を言い立てることになるかもしれない。

洋中の孤島に渡らずとも、同じ「つれづれ」は、沖縄本島にも充ち満ちている。首里王朝盛時なら、生きながら髯長嬌風大主とでも、今ごろは神名を島人から受けていそうな、島のわが親友は、島の朋党からけぶたがられて、東京へ出て来た。あんな恩知らずの人々のために、それでも懲りずに、まだ書いている。先年出版した『孤島苦の琉球』なども、千何百年を所在なく暮らした島

人の吐息を、一人で一返に吐き出したような、勝ち方の国の我々をさえ、寂しがらせる書物である。首里宮廷の勢力の強く及んだ島尻・中頭はそれでもよかった。君主の根じろであった島の北部国頭郡には、やはり伝来の「そうぞうしさ」が充ちていて、今ではそろそろはけ口を探し出している。そうした海岸の村々を歩いて、ぞっとさせられた。孤島苦が人間の姿を仮りて出たような、いぶせくいたましい老人の倦い眦に遭うた時の気持ちである。山多きがゆえに山原で通っている国頭郡の山中には、新暦の正月に赤い桜が咲くそうである。私は二度まで国頭の地を踏んだが、いつも東京でさえ暑い盛りの時ばかりであった。一度は、緋桜の花の、熱帯性の潤葉の緑の木の間から、あわれに匂うているさまが見たいとは、思うたばかりで縁がない。その桜は日本旅の家づとに、昔誰かが持ち還ったものか。もともと島の根生いであったか。その側の学者には、すでにわかっていることかもしれぬ。加納諸平の「鰒玉集」には、島の貴族の作ったやまと歌が載っている。薩摩の八田氏などから供給せられた材料であろう。そのころからもう、伊勢物語をなぞったような、島の貴族の自叙伝もできていた。源氏や古今や万葉も、手に触れた人は少なくなかった。国の古蹟・家の由緒を語る碑文の平仮名が、正確で弾力のない御家流であるごとく、島人の倭文・倭歌は、つれづれの結晶かと思われるほど、類型の重くるしさを湛えている。島の孤島苦の目醒めには、島津氏などのやり方が、だいぶ原因になっている。やまと人と言えば薩摩者。こわらしい人ばかりのように想像せられても、やっぱり何か心惹くものがあったろう。

おもろ草紙の古語にも、生きた首里の内裏語にも、やまとの古い語が、到るところに交りこんでいた。首里宮廷の巫女の伝えた古詞には、島渡りして来た山城の都の御曹司の俤が語られた。島は島々で、遠い海を越えて来たという何もりの神なる平家の公達を思わせる名の神が多かった。弓張月以前にも、舜天王の父を、この山城の都から来た貴公子にする考えの動いていたことは察せられる。古く岐れた一つ流れの民族であったことは忘れても、またこうした新しい因縁を考えねばならぬほど、深い血筋の自覚があったのである。もっとも、孤島苦が生み出したいぶせい事大主義からも、そうはなったであろうが。問題はそれよりも根本的のものであった。

島の木立ちに、たとい忘れたようにでも、桜の花がまじり咲いた。こうした現実が、歌や物語や、江戸貢進使の上り・下りの海道談に、夢想を走せ勝ちのやまとの、これも血を承けた、強い証拠らしい気を起こさせたであろう。問いつめれば、理にもならぬはかない花の姿が、気持ちの上には実証的な力をもって迫ったでもあろう。歌に詠まれたましらの影は見られずとも、妻恋うる鹿は、現にいた。西の海中の離島の一つには「かひよかひよ」の声も聞かれる。島にも、優美な歌枕がある。こうしたことが、なんぼう張り合いになったことか。やまとの人の誇り書きにする「ものゝあわれ」は島人も知っている。こうしたことから、こみあげて来る親しみ心は、島人のいわゆる「他府県人」なるわれわれにも、およそ想像はつく。

このころになって、また一つの島人の誇りが殖えて来た。鮎という魚は、日本の版図以外には棲

まぬのである。その南部だけに、この魚の溯る川ある樺太も、だから日本の領土になった。こういう噂が伝って来たところが、沖縄にもただ一か所ながら鮎の棲む川があった。宿命的にいや、血族的にやまと人たる証拠に違いない。こうした考えが起こるにつれて、しなと薩摩を両天秤にかけたころのくすんだ気持ちは、だんだんとり払われていくようである。

その鮎の獲れる場所というのは、国頭海道の難所、源河の里の水辺である。里の処女の姿や、情を謡うことが命の琉球の民謡には、村の若者のとりとめぬやるせなさの沁み出たものが多い。

二

東京へ引き出しても、不覚はとらなかったはずの琉球学者末吉安恭さんは、島の旧伝承の生きた大きな庫であった。そうして、私たちが、幾らもその知識を惹き出さない間に、那覇の入り江から、彼岸浄土の大主神が呼びとってしもうた。

源河奔川や、水か。湯か。潮か。
源河女童の　御すじどころ（源河節）

この源河節に対する疑問などは、私にとって、この学者の記念になった。

私はその前年かに、宮古島から戻って来て、今大阪外国語学校にいるにこらい・ねふすきいさんから、一つの好意に充ちた抗議を受けていた。私の旧著万葉集辞典というのは、今では人に噂せ

られるさえ、肩身の窄まる思いのする恥ずかしい本である。その中に「変若水」という万葉の用語に関した解釈を書いていた。万葉集に「月読の持たる変若水」という語がある。この月読神はおそらく山城綴城郡の月神で、帰化漢人の祀ったもののことであろうという推定から、この変若水の思想は、それら帰化人の将来した信仰が拡がったものであろうという仮説を立てていた。ちょうど神仙説の盛んに行われ、仙術修業に執心する者の多かった時代のことだから、というので、不老不死泉の変形だろうと感じたことを書いた。ところが、ねふすきいさんはこう言うた。

宮古方言しじゆん——日本式に言うと、しでる——は、若返るというのが、その正しい用語例である。沖縄諸島の真の初春に当る清明節の朝汲んだ水は、神聖視せられている。ある地方では「節の若水」と言い、ある所では「節のしじ水」と称えている。言うまでもなく、日本の正月の若水だ。こうした信仰の残っている以上は、しな起原説はあぶない。この、日本人の細かい感情の隈まで知った異人は、日本の民間伝承は何でも、固有の信仰の変態だと説きたがる私の癖を知り過ぎていた。きわめてまれに、うっかり発表した外来起原説を嗤うことが、強情な国粋家の心魂に徹する効果をあげることを知っていた。そうして皮肉らしい笑いで、私を見た。そういう茶目吉さんだった。それから年数がたっているので、だいぶ私の考えがはいって来ているかもしれぬ。がだいたいこうした親切で、かつ痛い注意であった。

なんでも月がまっ白に照って、ある旧王族の御殿だったとか言うその屋敷の石垣の外に、うら声

を兇く若い男の謡が、替わる替わる聞える夜であった。首里の川平朝令さんの家へ、末吉さんと二人で、およばれに行っていた。しじゆんは卵の孵（かえ）ることだから、お尋ねの「節の若水」のしじゆんとは別かもしれぬ。私は源河節にある「おすじどころ」を永く疑うていたが、そのすじと一つで、洗うことではあるまいか。水浴することも、手足を洗うことも一つだから、首里などでも、以前は言うた語である。こう話された時、

『末吉さん。この間も聞いたよ。中城御殿（なかぐすくおどん）——旧王家の女性（にょしょう）たちの残り住んでいられる、今の尚家の首里邸——へこの人を案内した時も、手水盥に水を汲んで「御すじみしようれ（みしようれ＝ませ）」と言うたっけ。』

こう川平さんも、口を插んだ。私は、残念でもねふすきいさんの説が、だんだん確かになって来るのを感じた。

『お二人さん。私の考えはこうです。今のお話で、しじゆんに二義あることが知れました。孵（かえ）る義と、沐浴に関する義とです。これは一つの原義から出たので、やっぱり先から言うている「若がえる」ということに帰するのでしょう。清明節に若水を国王に進める時に言うた語で「若がえりませ」の義であった。それが、水をまいらせる時のきまり文句として、つねの朝の手水にも申し上げた。いつか「若やぎ遊ばせ」くらいの軽い意にとられて、国王以外の人々にも、鄭重な感じをもって言われるようになって「顔手足をお洗いなさい」の古風な言いまわしと考えられているのです。教えていただいた源河節なども、清明節の浜下（はまう）り・川下りの風から出た歌で、節の水で身禊ぎをする村人の群れに、娘たちもまじった。それをうかがい見たがる若者の心持ちなのでしょう。清明節以外の祭りの日にも、川下りしたり、水浴びをしたかもしれない。ともかくやはり「若やぐ（若がえるよりも軽い意で）ように」との水浴びで、ただの「洗う」「浄める」ではありますまい』

こんな話などをして那覇の宿へ引きとった。その後四、五日経って、先島の方に出掛けた。宮古島でもやはり孵ることらしい。八重山の四箇（しか）では、孵るのにも言うが、蛇や蟹の皮を蛻（ぬ）ぐことにも用いられている。この島には、物識りが多かった。気象台の岩崎卓爾翁はもとより、喜舎場永珣氏その他が申し合わせたように証歌をあげて説かれた。「やくじゃま節」などにある「まれる（＝うまれる）かい、すでる（＝しじる）かい」のすでるは、まれるの対句だから、やはり「生まれる甲斐」である。しじゆんの孵るも、実は生まれるという義から出たのだ。こう言う主張は、四、五人から聞いた。

この島出の最初の文学士で、琉球諸方言の採訪と研究とに一生を捧げる決心の宮良当壮君の「採訪南島語彙稿」の「孵る」の条を見ると、およそ琉球らしい色合いのある島と言う島は、道の島島・沖縄諸島・先島列島を通じて、たいていしじゆん・しじるん・すでゆんなどに近い形で、一般に使われていることが知れる。いわば沖縄の標準語である。宮良君の苦労によってわかったこ

とは、しじゆんがただの「生まれる」ことでないらしいことである。今度、宮良君が島々を歩く時には、「若返る」「沐浴する」「禊する」などに当たる方言を集めて来てくれるように頼もう。清明節のしじ水に、死んだ蛇がはまったら、生き還って這い去った。それがしじ水の威力を知った初めだと説くのが、先島一帯の若水の起原説明らしい。この語はそれ以前ねふすきいさんも、宮古・離島に採訪して来たようである。ある種の動物にはすでるという生まれ方がある。蛇や鳥のように、死んだような静止を続けた物の中から、また新しい生命の強い活動が始まることである。生まれ出た後を見ると、卵があり、殻がある。だから、こうした生まれ方を、母胎から出る「生まれる」と区別して、琉球語ではすでると言うたのである。気さくな帰依府びとは、しじ水とも若水とも言うから、すでる・しじゆんに若返ると言う義のあることを考えたのである。そう説ける用例の、本島にもあったことを述べた。

そう説くのが早道でもあり、ある点まで同じことだが、論理上にかなりの飛躍があった。すでるは母胎を経ない誕生であったのだ。あるいは死からの誕生（復活）とも言えるであろう。または、ある容れ物からの出現とも言われよう。しじ水は誕生が母胎によらぬものには、実は関係のないもので、清明節の若水の起原説明の混乱から出ていることを指摘したのは、このためである。すでることのない人間が、これによってすでる力を享けようとするのである。

四

なぜ、すでることを願うたか。どうしてまた、これから言うように、すでる能力のある人間が間間あって、それが人間中の君主・英傑に限ってあることとなのか。この説明は若水の起原のみか、日・琉古代霊魂崇拝の解説にもなり、その上、暦法の問題・祝詞の根本精神・日本思想成立の根柢に積った統一原理の発生にもなるのである。

すでるという語には、前提としてある期間の休息を伴うている。植物で言うと枯死の冬の後、春の枝葉がさし、花が咲いて、皆去年より太く、大きく、豊かにさえなって来る。この週期的の死は、さらに大きな生のためにあった。春から冬まで来て、野山の草木の一生は終わる。翌年また春から冬までの一生がある。前の一年と後の一年とは互いに無関係である。冬の枯死は、そうした全然違った世界に入るための準備期間だとも言える。

だが、こうした考え方は、北方から来た先祖の中には強く動いていても、若水を伝承した南方種の祖先には、結論はおなじでも、直接の原因にはなっていない。動物の例を見れば、もっと明らかにこの事実がわかる。ことに熱帯を経て来たものとすれば、いっそう動物の生活の推移の観察が行き届いているはずだ。蛇でも鳥でも、元の殻には収まりきらぬ大きさになって、皮や卵殻を破って出る。我々から見れば、皮を蛻ぐまでの間は、一種のねむりの時期であって、卵は誕生で

ある。日・琉共通の先祖は、そうは考えなかった。皮を蛻ぎ、卵を破ってからの生活を基礎として見た。それで、人間の知らぬ者が、転生身を獲る準備のために、籠るのであった。ことに空を自在に飛行することから、前身の非凡さを考え出す。畢竟卵や殻は、他界に転生し、前身とは異形の転身を得るための安息所であった。蛇は卵を出て後も、幾度か皮を蛻ぐ。ここに、這う虫の畏敬せられたわけがある。

南島ではしばしば、蝶を鳥と同様に見ている。神または悪魔の使女としているのは、鳥および蝶であった。わが国でも、ちょうとりの名で、蝶を表していた。蛇よりも、蝶の変形は熱帯ほど激しかった。蝶だと思うていると、卵の内にこもってしまい、また毛虫になって出て来る。これが第二の卵なる繭に籠って出て来ると、見替す美しさで、飛行自在の力を得て来る。だから卵や殻・繭などが神聖視せられて来るのである。

朝鮮では、鳥の卵を重く見るようになっていた。卵から出た君主・英雄の話がある。古代君主の姓から、卵からと言うより瓠から出たと解せられているのもある。日本では朝鮮同様、殻その他の容れ物にはいって、他界から来ることになっている。他界と他生物との違いであるが、生物各別の天地に生きて、時々他の住居を訪うものと見ていた時代である。だから、畢竟おなじことになるのだ。

秦ノ河勝の壺・桃太郎の桃・瓜子姫子の瓜など皆、水によって漂いついたことになっている。だ

がこれは、常世から来た神のことをも含んであるのだ。瓢・うつぼ舟・無目堅間などにはいって、漂い行く神の話に分れて行く。だから、いずれ、行かずとも、他界の生を受けるために、赫耶姫は竹の節間に籠っていた。この籠っている、異形身を受ける間の生活の記憶が人間のこもり・いみとなった。いみやにひたやこもりすることが、人から身を受ける道と考えられた。なお厳重なものは、衾に裹まれて、長くいねばならなかった。

こうした殻皮などの間にいる間が死であって、死によって得るものは、外来のある力である。その威力が殻の中の屍に入ると、すでるという誕生様式をとって、出現することになる。正確に言えば、外来威力の身に入るか入らぬかが境であるが、まず殻をもって、前後生活の岐れ目と言うてよい。だから別殊の生を得るのだ。一方時間的に連続させて考えるようになると、よみがえりと考えられるのである。すでるは「若返る」意に近づく前に「よみがえる」意があり、さらにその原義として、外来威力を受けて出現する用語例があったのである。

大国主は形からいえば、七度までも死から蘇ったものと見てよい。夜見の国では、恋人の入れ知恵で、死を免れている。これは死から外来威力の附加を得たことの変化であろう。知恵も一つの外来威力を与うるところだったのである。

よみがえりの一つ前の用語例が、すでるの第一義で、日本の「おつ」もそれに当たる。かなたから来ると言う義で、おちの動詞化のように見えるが、あるいは自らするをおつ、人のする時をおく

「お（を）（招）」と言うたのか。そうすれば、語根の意義まで溯ることができよう。おちなる語が、人間生活の根本を表したらしい例は、おちなしと言う語で、肝魂を落とした者などを意味する。柳田先生は、まななる外来魂を稜威なる古語で表したのだと言われたが、おそらく正しい考えであろう。いつ・みいつ・いつのなど使うのは、天子および神の行為・意思の威力を感じての語だ。ちはやぶるの語原は「いちはやぶる」であるが、皇威の畏しき力をふるまうことになる。これをうちはやぶるとも言うているから、おちといつ・いちの仮名遣いの関係がわかる。引いては、神の憑り来ることも動詞化していつと言い、体言化していつかし・いちにはなど言うようになったものか。いつは、後世みたまのふゆなど言い、古くはおちと言うたのであろう。おとこ・おとめなども、壮夫・未通女・処女など古くから当てるが、村の神人たるべき資格ある成年戒を受けたころの者を言うたのが初めであろう。

うずめという職は、鎮魂を司るもので、葬式にもうずめが出る。この資格の高いものを鈿女命と言う。臼女ではない。恐しの「おぞ」と言うが、やはり仮名の変化でうつめ・おつめだと思う。魂を「おちふらせる」役であろう。出現する意からうつ・うつしとなって、現実的なことを言い、うつつなどに変わったことは、まさ・まさしの、もとは神意の表出に言うのと同じい。おとこ・おとめに対しては、天のますひとがある、うつる・うつすも神の人に憑っての出現であり、うち（〉氏）も外来神霊を血族伝承によってつぐことが行われてからの語で、それを続けて受ける

団体の順序がつぎという具体的なのに、対している。物部の八十氏川の「氏」も、実は氏多きを言うのではなくうちを多く持つことであろうか。

血族の総体を一貫して筋と言い、その義から分化して線・点・所などに用いる。沖縄でもやはりすでには「完全に」の意である。すつ・うつ・うつるも皆「おわる」の意から、投げ出すの義になったものである。すだくは精霊などの出現集合することであろう。

こうして見ると、おつ・いつに対するすつがあったようである。奥津棄戸のすたへも霊牀の意であろう。おつ・いつに当たる琉球の古語「すじ」は、せち・しちなどいろいろの形になっている。先祖などもすじと言うたようである。よく見ると、神の義がある。聞得大君御殿の三御前の神、すなわちおすじのお前・金の御おすじの御前・御火鉢の御前の中、金のみおすじは、米とともに来た霊であって、後世穀神に祀った。おすじの御前は先祖の神と解せられているが、王朝代々の守護神なる外来魂である。

五

私は、すじぁという「人間」の義の琉球古語の語原を「すでる者」「生まれる者」（あは名詞語尾）の義に解していたが、そもそもこの解釈の出発点に誤解のあることを悟った。すでる者はすなわち、外来魂を受けて出現する能力あるものの意である。だが、皆この語の用例は特殊である。神

意を受けた産出者である。選ばれた人である。おそらく神人の義であること、日本のひと・ますひと（まさ）と同じで、巫女の古詞章に出て来るものは、神人以外の者にはわたらぬから、同じ古詞の中にも、すじぁが一般の人の義に解して用いられ、世間でも使うようになったのだと思う。国王および貴人の家族は皆神人だから、すじぁである。すじ人と言うよりは、すじり人の意である。すじの守護から力を生じるとして、すじを言わぬ世にはまぶり（守り）をもって魂を現した。体外の魂を正邪に係らずものと言うようになった。

すじぁに見える思想は、日本側の信仰を助けとして見ると、「よみがえるもの」でもわかるが、根柢は違う。一家系を先祖以来一人格と見て、それがつねに休息の後また出て来る。初め神に仕えた者も、今仕える者も、同じ人であると考えていたのだ。人であって、神の霊に憑られて人格を換えて、霊感を発揮し得る者と言うので、神人は尊い者であった。それが次第に変化して来た。神に指定せられた後は、ある静止の後転生した非人格の者であるのに、それを敷衍して、前代と後代の間の静止（前代の死）の後も、それを後代がつぐのは、とりもなおさずすでるのであって、おなじ資格で、おなじ人がいることになる。

こうして幾代を経ても、死によって血族相承することを交替と考えず、同一人の休止・禁遏生活の状態と考えたのだ。死に対する物忌みは、実はここから出たので、古代信仰では死は穢れではなかった。死は死でなく、生のための静止期間であった。出雲国造家の伝承がそうである。ほか

での祓えを科する穢れの、神に面する資格を得るための物忌みであるのとはだいぶ違う。家により地方により、このすでる期間に次代の人が物忌みの生活をする。休止が二つ重なるわけである。皇室のはこれだ。だから神から見れば、一系の人は皆同格である。日本の天子が日の神・御祖・ひるめのころから、いつも血族的にはにぎの命と同格のすめみまであり、信仰的には忍穂耳命同様日の御子であった。琉球時代は、天子をてだてと言うた。太陽の子である。後に太陽を譬喩にした者と感じて、太陽をさえてだてと言うた。日の御子である。

すでるの原義は、いわば出現することであった。日本で言えば、出現の意のあると言う語である。あるいはいずである。すじのつく動作を言う語で、すなわち、母胎によらぬ誕生である。あると言う日本語も、在・有の義と言うよりは、すでる義があったのではないか。荒・現・顕などの内容があった。あら人神など言うのも、すじぁにして神なる者と言うことで、君主のことである。地方の小君主もあら人神なるがゆえに、社々の神主としての資格に当たるので、それを回して、その祀る神にも言うた。しかし古文の用例としては、神主を神なるものとして言うたと見る方がよいようだ。あれ（幣）に対して、いち・うた（歌）があり、いつ何と言う用語例も、厳橿・厳さかきなどになると、神出現の木と言う義を持つのかもしれぬ。神名のうしなどもうちの転化ではなかろうか。日本の最も古い神名語尾むちはうちであろう（おおなむち・おおひるめむち・ほむちわけなど）。「皇睦神ろぎ」など言う睦も誤解で、いつ・うつで神の義か、いつくなどに近

い義か。珍彦など言ううずの何もいつと同じだろう。ひこはひるめの生んだ日の子であり、天子の日のみ子と区別したのである。神人・巫女などに日を称したのもある。にぎはやび・たけひ、後世の朝日・照日などもある。ひとのとも、刀禰などのとで、神の配下の家の意であろうか。神の属隷の義だろう。神のみ・祇（つは領格の語尾）のみなど、皆精霊の義であろうか。女性の神称に多いなみのみも同様である。なはので、領格の語尾であることは、つと同じい。

むちは獣類の名となって、海豹・貉などの精霊に、つちは蛇・雷などの名となった。餅もひょっとすると、霊代になるものだから、むち・いつ・うつの系統かもしれぬ。酒・饌なども神名であろう。よなどもいつと関係があるのだろう。よる・よすのよで、善であり、寿であり、穀である。常世のよもあるいはこれかもしれぬ。よるはいつに対する再語根であろうか。少し横路に外れたが、前に回って、おる・おつは同根であろう。こうして見ると、二、三根の語が始めて一根の語を出して、また二、三根の語を作るようである。いつ・うつ・すつ・いず・ある・ますなど皆同系の語であったらしい。「おく」なども、おつから出た逆用例であろう。

六

さて、おつはどうして繰り返す意を持つか。外来魂が来るごとに、世代交替する。そうして何の印象もなく、初めに出直すと見ていたのが、だんだん時間の考えを容れたため、推移するものと

観じて来た。出雲国造神賀詞の「彼方の古川岸、此方の古川岸に、生ひ立てる、若水沼のいや若えにみ若えまし、濯ぎ振るをどみの水の、いやをちにみをちまし……」などに見えるおちかたという語には、寿詞を通じておち霊の信仰が見える。わかゆとおつとを対照しているのは、同義類語と考えたのだ。わかゆは「わかやぐ」の語原で、若々しくなる義だ。古くは、若くなることであったかもしれぬが、この辺の用語例はおつと同じに用いてある。くり返すことを一個人についていえば、蘇ることであり、また毎年正月にその年のくり返しすることにも言う。そうすると「みおちませ」は若返りのことを意味するのだ。

出雲国造は親任の時二度、中臣は即位の時一度だけであったが、氏ノ上の賀正事になると毎年あった。天子の魂のおつることを祈るのが初めで、それが繰り返すことを祈るのである。生者だから蘇るというのでなく、生も死も昔は魂に対しては同待遇だったのだ。そのため、同じ語も生者に対しては「くり返す」ことになるのである。これが時代の進むにつれて若返ることになる。そしてその霊力の本は食物にあった。すなわち、呪言のほを捧げるのである。

中臣天神寿詞には、天つ水と米とのことが説かれてある。米の霊と水の霊とが、天子の躬に入るのであった。これがおつるのであり、若返る意になる。誄詞に用いられると、蘇生を言う。正月の賀正事にも、氏ノ上はほを奉って寿する。氏々を守ったこのほの外来魂を、天子が受けてしまわれるのである。天子は氏々の上に事実上立たれたわけだ。

降伏の初めの誓詞も、この寿詞である。ところが、おつという語が、だんだん健康をばかり祝うようになって、年の繰り返しを言うのを忘れていった。飯食に臨む外来魂をとり入れる信仰から、よるべの水の風習も出て来る。魂と水との関係である。人の死んだ時水を飲ませるのも、この霊力観がだんだん移っていったのだ。死屍に跨ってする起死法も水のない寿詞だ。ただ身分下の人のためにする方式だったのだ。呑む水の信仰が、したがって洗う水になった。初春の日には、常世から通ずるすで水が来る。首里朝時代には、すで水は、国頭の極北辺土の泉まで汲みに行った。それが、村の中のきまった井にも行くようになり、一段変じて家々の水ですますことにもなった。これが日本の若水で、原義は忘れられて、ただ繰り返すばかりになった。家長あるいはきまった人が汲むのは、神主格になるのである。また、若水を喚ぶ式もあった。常世の国から通う地下水である。だから、常世浪は皆いずれの岸にも寄せて、海の村の人の浜下り・川下りの水になる。ただし、神が若水を齎すのは、日本では、臣になった神が主君なる神のためにであった。島の村村の中では、あるいは五穀の種の外に、清き水をも齎し、壺のまま漂したこともあろう。沖縄の島では、穀物の漂着とともに「うきみぞ・はいみぞ」の由来を説いている。これも常世の水が出たのである。人が呑むとともに、田畠もそれによって、新しい力を持つのだ。

すでることのできる人は、君主であった。日本にも母胎から出なかった神はたくさんあった。いざなぎの命檍原で祓えのためにすでる間に、神々は、すで水の霊力で生まれたことになる。永い

寿を言うのもすで水の信仰からである。昔の国々島々の王者は皆命が長かった。今の世の人の信じない年数だった。

神皇正統記の神代巻の終わりなどを教えると、若い人たちは笑う。なまいきなのは、人皇の代の年数までもその伝で、かなり為政者等が長めたものだろうと言う。こんな入れ知恵をする間に、歴史学研究の方々はも一度すで水で顔も腸も洗うたついでに、研究法もすでらせるがよい。日本人には、そんな寿命の人を考える原因があり、歴史があるのだ。そして、同じ名の同じ人格の同じ感情で、同じ為事を何百年も続けていた常若な庤部や巫女が、幾人も幾人もあったことを考えて見るがよい。この一人格の長い為事をば小さく区ぎって、歴史的の個々の人格に割りあてたのである。そのいま一つ前は、千年であろうが、どれだけ続こうが、一続きの日の御子や、まえつぎみ・庤部の時代があったのだ。

日本人が忘れたままで若水を祝い、島の人々がまだ片なりに由緒を覚えてすで水を使うている。日・琉双方の初春の若水それは、つれづれを佗ぶることを知らぬ古代の村人どもが、春から冬までの一年の外は、知らず考えずにおった時代から、語を換え換えして続けて来た風習である。考えて見れば、そのようにくり返しくり返し、日本の国に生まれた者は日本国民の名で、永くおが生命を託する時代のことだと考えて来もし、行きもするのだ。我々の資格は次の世の資格である。人の村や国あるいは版図に対しては、その寿詞を受けるたびにその外来魂をとり入れとり入

れして、国はだんだん太って来た。長い伝統とは言うが実は、海の村人のごとく、全体としては夢の一生を積み積みして来た結果である。すで水を呑むのは、選ばれた人だけだった。それにも係らず、人々は皆それにあやかろうとした。せめては自家の井戸からでも、一掬の常世の水を吊ろうと努力して来た。そうして家や村には、ともかくこんな人が充ちていたのだ。すで人からのあやかりものである。この機会に「おめでたごと」の話を言い添えて置こう。

七

下品な語だが「さば」を読むと言う。うっかりとこの話にも「さば」を読んだところがある。「さば」は産飯(さば)で、魚の鯖ではない。神棚に上げる盛り飯の頭をはねて、地べたなどへ散らしたりする。頭だから「あたまをはねる」との同義で、さばはねを加えて勘定することである。さばという語はだいぶ古くからあったと見え、尊者に上げる食物を通じてさばと言うようだ。

春の初めと盆前の七日以後、後の藪入りの前型だが、さばを読みに出かけた。親に分かれて住む者は、親のいる所へ、舅・姑のいる里へも、ことに親分・親方の家へは子分・子方の者が、どこに住もうが遠かろうが、わざわざ挨拶に出かけた。藪入りの丁稚・女までが親里を訪れるのは、この風なのだ。だから日は替わっても、正月・盆の十六日になっている。

閻魔堂・十王堂・地蔵堂などへ参るのは、皆が魂の動きやすい日の記念であったので、魂を預か

る人々の前に挨拶に出かけたのだ。これは自分の魂のためであろう。また家へ帰るのは、蕪村が言うた、「君見ずや。故人太祇の句。藪入りのねるや一人の親のそば」。そうした哀れを新たにするために立ちよるのではなかった。親への挨拶よりも、親の魂への御祝儀にも出かけたのだ。

「おめでとう」はお正月の専用語になったが、実は二度の藪入りに、子と名のつく者、すなわち子分・子方が、親方・親分の家へ出て言うた語なのである。上は一天万乗の天子も、上皇・皇太后の内に到られた。公家・武家・庶民を通じて、つねづね目上と頼む人の家に「おめでとう」を言いに行ったなごりである。「おめでたくおわしませ」の意で、御同慶の春を欣ぶのではない。

「おめでとう」をかけられた目上の人の魂は、それにかぶれてめでたくなるのだ。これが奉公人・嫁婿の藪入りに固定して、「おめでとう」は生徒にかけられると、先生からでも言うようになってしもうた。これは間違いで、昔ならたいへんである。一気にその目下の者の下につく誓いをしたことになる。盆に「おめでとう」を言うている地方は、あるかなきかになった。でも生盆(いきぼん)・生御霊(いきみたま)という語は御存じであろう。聖霊迎えの盆前に、生御魂を鎮めに行くのであった。室町ころからは「おめでたごと」と言うたようであるから、盆でも「おめでとう」を唱えたのである。正月の「おめでとう」は年頭の祝儀として、本義は忘れられ、盆だけは変な風習として行われて来たのだ。

この日かなり古くから、夏の最中(さなか)にきまって塩鯖の手土産をさげて、親・親方の家へ挨拶に行っ

た。背の青い魚の代表のようなあの魚も、さばと言う名は古い。その時に持って行く物をさばと言うたから、その土産の肴までさばと名をとったとは言われない。私は、餅も粢（しとぎ）も、米団子も、飯を握った牡丹餅も持って行ったであろうが、皆これらは初穂で拵えたもので、この風俗のある時代流行の中心になった地方の人々の間で、すぐ腐る餅類が大きな家ではたまって、どうにもならないというので、塩物でも、生腥を喜ぶ所らしく、塩魚を持ちこんだのが、だんだん風をなすという風になっても、やはりこの時の進上物にさばとしか言わなかった。それで「さばと言うのに赤鰯はこれいかに」などと矛盾を感じ出して、塩鯖にきまったのかと思うている。子分・子方をたくさん持った豪家などでは、塩物屋のように積み上げられたことであろう。「今年も相変わりませず、御ひいきを」と言う頼みは後のことで、古くは、今年もあなたの子分です、御家来です、と誓いに行ったのだ。それが目下の人の、齢を祝福する詞を述べることで示されるのである。「おめでとう」などになると、短い極限であるが、その固定に到るまでには、永い歴史があるようである。

ここまで来てやっと、前の天皇の賀正事や神賀詞・天神寿詞の話に続くことになる。ああした長い自分の家が、天子のために忠勤をぬきんずるに到った昔の歴史を述べた寿詞を唱え、その文章通り、先祖のした通り自分も、皇祖のお受けになったままを、今上に奉仕することを誓うのである。そうしてその続きに、そのかみ、皇祖のために奏上した健康の祝辞を連ね唱えて、陛下の御

身の中の生き御霊に聞かせるのであった。

この風がいつまでも残っていて、民間でも「おめでとう」は目下に言うたものではなかったのである。「おお」と言って、顎をしゃくっていればすんだのだ。

いくら繁文縟礼（はんぶんじょくれい）の、生活改善のと叫んでも、口の下から崩れて来るのは、皆がやはりやめたくないからであろう。「おめでとう」の本義さへわからなくなるまで崩れていても、永いとだけでは言い切れぬような、久しい民間伝承なるがゆえに、容易にふり捨てることはできないのである。

八

町人どもの羽ぶりがよくなる時代になって、互いに御得意様であり、ひいきを受け合うているような関係ができ上って来た。職人歌合わせや絵巻の類の盛んに出ていたころは、保護者階級と供給者の地位とは、はっきり分かれていた。職人というのが、世間には檀那ばかりで、どちら向いても頭のあがらぬ業態で、他人のための生産や労働ばかりしていた人々なのである。中臣祓えばかり唱えているような下級の神主・陰陽師、棚経読んで歩くような房主をはじめ、今言う諸職人・小前百姓・猟師・漁人などに到るまで、多くは土地に固定した基礎を持たない生計を営む者である。上古の部曲制度の変形をしたもので、檀那先は拡っても、職の卑しさは忘れて貰われない時代であった。職人の大部分が浄化せられて町人となり、町人の購買力が殖えて来て、お互いどう

しの売り買いが盛んになった。どちらからもお得意であり、売り手であるというようになると、需要供給関係が、目上目下を定めていた時代のなごりで、年頭の「おめでとう」は、両方から鉢合わせをするようになる。こうして廻礼先がむやみに殖えて、果ては祝福のうけ手・かけ手の秩序が狂うて来たのであった。

その「おめでたごと」をどこかしことなく唱えて歩いた一団の職人があった。いわば祝言職である。これとてももとは、一つの家なり、一つの社寺なり、隷している所が厳重にきまっていたのだが、中には条件つきで、わざわざそうした保護の下にのめりこんで来た連中もあって、だんだん自由が利くようになっていった。寺から言えば唱門師（しょもんじ）、陰陽家から言えば千秋万歳、社にもついて散楽者、むやみに受持ちの檀那場を多くした。ある大社専属の神人かと思えば、同時にある大寺の童子・楽人というようなのが多かった。春日の楽人でいて、薬師寺にも属し、その外京の公家・武家・寺方までも祝言に行く。祝言以外に、舞も狂言も謡も謡う。

こうした連衆の中、うまく檀那にとり入って、同朋から侍分にとり立てられたものもあるが、そうした進退の巧みにできなかったものは、賤の賤という位置に落ちてしもうた。この階級から能役者、万歳太夫・曲舞々・神事舞太夫・歌舞妓役者などが出た。もっと気の毒なのは、とても浮かぶ瀬のなかった者と一つにせられた。祝（しゅく）など言うのは、それである。「祝言」の一字をとって称えられたのである。地方によっては、賤民階級の部立てや解釈がまちまちで、同じ名の賤称を

受けた村でも、おなじ種類の職人村ばかりではなかった。

だが、一度唱えると不可思議な効果を現すその文句は、千篇一律であった。後にはいろいろの工夫が積まれて、だんだんに、変わった文句も出て来た。この祝言がだんだん遊芸化し、迫っては芸術化する始めであって、喜劇的なものはかなり古くから発達し、謡などは名手は出たが、詞章の精選が最も遅れた。千篇一律なるがゆえに効果のあった祝言は、古い寿詞の筋であった。後世の祝祭文のように当季当季の妥当性を思わないでもよかったのが、寿詞の力であった。寿詞を一度唱えれば、始めてその誓いを発言したと伝える神の威力が、その当時と同じく対象の上に加わって来る。その対象になった精霊どもは、第一回の発言の際にした通りの効果を感じ、服従を誓う。すべてが昔のままになる。この効果を強めるために、その寿詞の実演を「わざおぎ」として演じて、見せしめにした。文句は過去を言う部分が多く加わり変わって来ても、詞章の元来の威力と副演出のわざおぎとで、一挙に村の太古に還る。今日にして昔である。村人は、今始めて神が来て、精霊に与える効果をも信じたのである。その力の源は、寿詞にある。寿詞は、物事を更にする。更は、くり返すことである。さらは新（さら）の語感を早くから持っていたように、元に還すのであると言うよりも、寿詞の初めその時になるのである。

さらはさるの副詞形である。去来の意のさるは、向こうから来ることである。春の初めの猿楽も、古くから行われたろうと思うが、さる――今は縁起を嫌う――がおつと同意義に近かったのでは

なかろうか。猿女君のさるも、昔を持ち来す巫女としての職名であったのではないか。

貴種誕生と産湯の信仰と

一

貴人の御出生ということについて述べる前に、貴人の誕生、すなわち「みあれ」という語の持つ意味から、まず考え直して見たいと思う。

私は、まず今日の宮廷の行事の、固定した以前の形を考えさせてもらおうと思う。有職故実の学者たちの標準は、主として、平安朝以来すなわち、儒風・方術の影響を受けた後の様式にあるようである。もっとも、この期に入って、記録類が殖えて来たからではあるが、私は前期王朝のまだそれぞれの伝承に、信仰的根拠の記憶せられ尊奉せられていた時代の、固定しきらない俤がうかがいたいのである。そうして「生活古典」たる宮廷の行事に、何分かの神聖感と、懐しみとを加えることが、できそうに私かに考えている次第である。

みあれは「ある」という語から来たものである。「ある」は往々「うまれる」の同義語のように思われているが、実は「あらわれる」の原形で、「うまれる」の敬語に転義するのである。いっ

たい、神あるいは貴人には、誕生ということはなく、いつも生き、またいつも若い。ただ時々に休みがあり、また休みから起きかえって来るのである。この意味は、天子並びにその他の貴い職分および地位は、永久不変の存在であるから、人格として更迭はあっても、神格としては死滅ということはない。昔の天皇、あるいは貴人の長寿ということについて考えてみても、たとえば、武内宿禰の長命、あるいは伊勢の倭姫命の長命なども、その考え方が反映しているのである。貴人についてみあれというのも、うまれるということではなく、あらわれる・出現・甦生・復活に近い意味を表している。永劫不滅の神格からいうと、人格の死滅は、ただ時々中休みということになるだけである。皇子・皇女の誕生が、それであって、このみあれがあったのち、さらにみあれがあることが、すなわち、帝位に即かれる意味にほかならないのである。つまり、天子になられる貴人には、二回のみあれが、必要であるということになる。

日本の古い時代の御産の形式をみると、水と火との二つの方式がある。その古い形式の一部は、今もなお沖縄の伝承に残っている。神代紀のこのはなさくやひめの命、垂仁紀の狭穂姫(さほひめ)皇后の産事は、それぞれ火の形式によるものであり、いま一つの水の形式になると、後世の御産の典型的になっている。とよたまひめの命がうがやふきあえずの命を御産みになった場合、あるいは反正天皇のみあれの際における形が、水辺あるいは水の御産の形式として、顕著な例である。この側から考えると垂仁紀のほむちわけの命は、火産・水産の調和したものである。出雲風土記のあじすきたかひこの命の伝説は、皇族以外にも貴種誕生には、同様の様式が考えられたことを示しているのだろう。なかんずく、奈良朝以前の宮廷の御産の形式の原形は、次に述べる反正天皇のみあれの際の伝説より来ている。

瑞歯別天皇。去来穂別ノ天皇ノ同母弟也。去来穂別天皇二年。立為㆓皇太子㆒。天皇初生㆓于淡路宮㆒。生而歯如㆓一骨㆒。容姿美麗。於㆑是有㆑井。曰㆓瑞井㆒。則汲㆑之洗㆓太子㆒。時多遅花落在㆓于井中㆒。因為㆓太子名㆒也。多遅花者今虎杖花也。故称謂㆓多遅比ノ瑞歯別天皇㆒。

右の日本紀の本文によると、産湯の井の中に、虎杖(いたどり)の花が散り込んだので、多遅比(たじひ)といい、歯がいかにも瑞々(みずみず)しい若皇子であるから、瑞歯別と称えたことになっている。だが、元来、多遅比のことについては、日本紀の伝えが、いささか矛盾している。おそらく多遅比の名称は、若皇子を御養育した多遅比氏（丹比(たじひ)氏）の名称であって、つまり、丹比氏が養育し奉ったから、若皇子の御名を多遅比と称えたのであろう。しかしながら、後世には事実をよそにして、産湯の井の中に多遅(たじ)の花が散り込むという、この伝説の方が有名になってしもうている。三代実録の、宣化天皇の曾孫たじひこの王のことを記したものにも、多遅(たじ)の花が散って、湯釜の中にまい込んでとある。そういうような貴人の若い時代をとりみる家を、にぶ（壬生）または、みぶとも言う。語原にさかのぼると丹生(にふ)の水神の信仰と結びついているのである。

近代の語で言うとりおや・とりことという関係が、皇子および臣下の間に結ばれていたわけである。

みぶということは、奈良朝にはすでに、乳母の出た家を斥すことになっていたらしい。その証左には、壬生部を現すのに、乳部と書いている。古くは、そこに職掌の分化があって、第一に大湯坐、それから若湯坐・飯嚼・乳母等をかぞえている。おそらくこの他にも、懐守・負守等の職分もあったのであろう。これだけを総括してみぶの職掌としているらしいが、肝腎の為事は、大湯坐・若湯坐にあるようだ。えという語は、ものを据えるという語であるから、要は湯の中に、入れすえ取扱うということにある。後世のとりあげ、すなわち、助産することになるのである。だから、今でも地方によると、とりあげ婆さんの為事が、どうかすれば考えられるような職でなくて、ある女にとりあげられた子供は、幾歳になっても盆・正月には、欠かさずにその産婆の許に挨拶に出かける風習がある。すなわち、これはとりおやととりことの関係であったことが知れる。

二

こうして育てあげられた貴人のために、とりおやを中心とした一つあるいは数箇の村ができて、その貴人の私有財産となった。すなわち、御名代部の起原であり、壬生部と称せられた。これが後世に伝わって、さらに御封・荘園とも変じてゆくのである。そして、反正天皇の際における壬生部の統領は、丹比ノ宿禰という家であった。だから、その家の宰領する村を、丹比ノ壬生部と称えている。瑞歯別の伝説は、まったく、この丹比ノ壬生部の伝承した叙事詩から出たものにほ

かならぬのである。

さて代々の多くの皇子たちの壬生および壬生部は、皆別々の家を選んで、その皇子の私有になる村村を、宰領させられたわけであった。みぶの本体なる産婆・乳母のみぶの——選抜された家々の直系の女子である——出たその家長は、その際水辺に立って、寿詞を奏上するというのが、きまった形式と考えられる。これが、史書を読む読書、鳴弦の式に変わって行ったのだ。新撰姓氏録を見ると、反正天皇のみあれに与った丹比宿禰の伝えを記してあるが、それによると、瑞歯別の誕生の時、丹比部の祖先色鳴宿禰が天神寿詞を奏したとある。そしてこの寿詞を奏上する間に、みぶに選ばれた女子が水に潜って、若皇子をとりあげるのである。

産湯と言って来たが、古代は水をもって湯とも称していた。誕生の際、正確に湯にとりあげたのはいつのころよりか知られていない。いったい、湯は斎川水という語の慣用が、こんな略形に変じて来たのであるが、古いものを繙けば、天子の沐浴を、ゆかわあみ（湯川浴）と訓じているのが目にとまる。つまり斎川の水をゆみずと言い、さらに略して「ゆ」という形を生んだので、今いうような、温湯を湯と称するようになったのは、はるか後代のことである。だから産湯には、冷水を用いた時代のあったことを含めて考えなければ当たらないことになる。

さて、ゆすなわち、ゆかわみずは、何のために用いるのかというに、これは申すまでもなく、みそぎのためである。今日までの神道では、禊祓は「凶事祓え」を本とするように説いているが、

これは反対で「吉事祓え」が原形である。来るべき吉事をまちのぞむための潔斎であるのが、禊祓の本義であった。

禊祓の話は、ここにはあずかることとして、貴人誕生の産湯は、誰も考えるように禊ぎに過ぎないがしかし、その水はたんなる禊ぎのための水ではなく、ある時期を限り、ある土地から、この土により来るものと看做されていた。すなわち、その水の来る本の国は、常世国であり、時は初春、および臨時の慶事の直前であった。海岸・川・井、しかも特定された井に湧くのである。その水を用いて沐浴すると、人はすべて始めに戻るのである。これを古語で変若と言う。その水をまた変若水と称する。貴人誕生に、壬生の汲んでとりあげる水は、すなわち、常世の変若水であったのだ。中世以後、由来不明ながら、年中行事に若水の式が知られている。これは古代には、特定の井に常世の水が湧き、それを汲んで飲み、禊ぐと若返るものと考えていたための名である。皇子御誕生にあたっては、ただの方々と皇太子との間に、区別のありようはなかった。御誕生後、御代の日嗣御子がお定まりになって、その中から次の代の主上がお定まりになったのである。出現せられた貴種の御子の中、聖なる素質のある方が、数人日つぎのみ子と称えられた。これは正確には皇太子に当たらぬ。飛鳥・藤原の宮のころから、皇子・日つぎのみ子の外に皇子ノ尊という皇太子の資格を示す語ができたらしい。だが、もっと古代には日つぎのみ子の中から一柱が日のみ子として、みあれせられたのであった。その間の物忌みが厳重であった。これがいわゆる真

床襲衾を引き被っておられる時である。この物忌みに堪えなかった方々に、幾柱かの廃太子がある。万古不変の大倭根子天皇の御資格は、不死・不滅であって、崩御は聖なる御資格から申せば、一種の中休みに過ぎないので、片方には中の一寝入りから目覚めたという形で、日つぎのみ子が、日のみ子としてみあれをせられる。すなわち、長い物忌みの後に、斎川水を浴びて、ここに次の天皇として出現せられるのである。だから、常世の変若水は、禊ぎの水であり、産湯でもあり、同時に甦生の水にも役立ったのである。その重大なる儀式の一種であるみぶを奉仕したのが、後世由来不明となった、節折りに奉仕する中臣女の起原である。

みあれひく賀茂の社の祭りも、この信仰から出ている。稚雷の神の出現の日に、毎年賀茂川を斎川として、稚雷神の用い始めた後、諸人この水に浴したのがみあれまつりの本義である。だから、平安朝以後、賀茂の磧が禊ぎの瀬と定った。御禊はもとより、御霊会の祓除「夏越し祓え」の本所として、陰陽師の本拠のような姿をとったのである。

最古日本の女性生活の根柢

一　万葉びと——琉球人

古代の歴史は、事実の記憶から編み出されたものではない。神人に神憑りした神の、物語った叙事詩から生まれて来たのである。いわば夢語りともいうべき部分の多い伝えの、世を経て後、筆録せられたものに過ぎない。日本の歴史は、語部と言われた、村々国々の神の物語を伝誦する職業団体の人々の口頭に、久しく保存せられていた律文が最初の形であった。これを散文化して、文字に記したのが、古事記・日本紀その他の書物に残る古代史なのである。だから成立の始めから、宗教に関係している。神々の色彩を持たない、事実などの、後世に伝わりようはあるべきはずがないのだ。並みの女のように見えている女性の伝説も、よく見ていくと、きっと皆神事に与(あずか)った女性の、神事以外の生活をとり扱うているのであった。事実において、我々が溯れる限りの古代に実在した女性の生活は、一生涯あるいはある期間は、かならず巫女として費されて来たも

のと見てよい。して見れば、古代史に見えた女性の事蹟に、宗教の匂いの豊かな理由も知れることである。女として神事に与らなかった者はなく、神事に関係せなかった女の身の上が、物語の上に伝誦せられるわけがなかったのである。

私はいわゆる有史以後、奈良朝以前の日本人を、万葉人(まんにょうびと)と言い慣して来た。万葉集はほぼ、日本民族が国家意識を出しかけた時代から、その観念の確立したころまでの人々の内生活の記録とも見るべきものである。この期間の人々を、精神生活の方面から見た時の呼び名として、恰好なものと信じている。古事記・日本紀・風土記の記述は、万葉人の生活並びに、若干は、それ以前の時代の外生活に触れている。ここに万葉集を注釈とし、さらにいま一つ生きた注釈を利用する便宜が与えられている。万葉人の時代には、以前ともに携えて移動して来た同民族の落ちこぼれとして、途中の島々に定住した南島の人々を、すでに異郷人と考え出していた。その南島定住者の後なる沖縄諸島の人々の間の、現在亡(ほろ)びかけている民間伝承によって、我が万葉人あるいはそれ以前の生活をうかがうことのできるのは、実際もっけの幸とも言うべき、日本の学者にのみ与えられた恩賚(おんらい)である。沖縄人は、百中の九十九まではしない人の末ではない。我々の祖先と手を分かつようになったころの姿を、今に多く伝えている。万葉人が現に生きて、琉球諸島の上に、万葉生活を、大正の今日、我々の前に再現してくれているわけなのだ。

大化の改新の一つの大きな目的は、政教分離にあった。そう言うよりは、教権を奪うことが、政権をもとりあげることになる、と言うところに目をつけたのが、この計画者の識見のすぐれていたことを見せている。

二　君主――巫女

村の大きなもの、郡の広さで国と称した地方豪族の根拠地が、数えきれないほどあった。国と言うと、国郡制定以後の国と紛れやすいゆえ、今これを村と言うて置かう。村々の君主は、次第に強い村の君主に従えられて行き、村々は大きな村の下に併合せられて行って、大きな村の称する国名が、村々をも籠めてしまうことになった。秋津洲・磯城島と倭、皆大和平原における大きな村の名であった。他の村々の君主も、だいたいにおいて、おなじような信仰組織を持って、村を統べていた。倭宮廷の勢力が、村々の上に張って来ると、事大の心持ちから、自然にいよいよ似よったものになって来たであろう。

村の君主は国造と称せられた。後になるほど、政権の含蓄がこの語に乏しくなって、教権の存在を感じるようになって行ったようである。国造と称することを禁じ、村の君主の後をすべて郡領と呼びかえさせ、一地方官吏と看做すことになっても、なお私(ひそ)かに国造と称するものが多かった。

平安朝になっても、政権に関係なく、村々の君主の祀った神を子孫として祀っている者には、国造の称号を黙認していたようである。出雲国造・紀国造・宗像(むなかた)国造などの類である。倭宮廷でも、天子自ら神主として神に仕えられた。村々の君主も、神主として信仰的に村々に、勢力を持っていたのである。神主の厳格な用語例は、主席神職であって、神の代理とも、象徴ともなることのできる者であった。神主と国造とは、ほとんど同じ意義に使われていたことも多いくらいである。村の神の威力を行使することのできる者が、君主として、村人に臨んだのである。村の君主の血縁の女、娘・妹・叔母などいう類の人々が、国造の神との間に介在して、神意を聞いて、君主のために、村および村人の生活を保つさまざまの方法を授けた。その高級巫女の下に、多数の采女(うねめ)という下級巫女がいた。

この組織は、倭宮廷にも備わっていた。神主なる天子の下に、神に接近して生活する斎女王という高級巫女か、天子の近親から択(えら)ばれた。伊勢の斎宮に対して、後世賀茂の斎院のできたことから見れば、本来は主神に仕える皇族女子の外にも、有力な神に接する女王の巫女があったことは考えられる。そうしてこの下に、天子の召使とも見える采女(うねめ)がいた。宮廷の采女は、郡領の娘を徴して、ある期間宮廷に立ち廻らせられたものである。采女はたんに召使のように考えているのは誤りで、実は国造における采女同様、宮廷神に仕え、兼ねてその象徴なる顕神(あきつかみ)の天子に仕えるのである。采女として天子の倖寵を蒙ったものもある。これは神としての資格においてあったこ

とである。采女は、神以外には触れることを禁ぜられていたものである。

同じ組織の国造の采女の存在、その貞操問題が、平安朝の初めになると、宮廷から否定せられている。これは、元来なかった制度を、模倣したと言わぬばかりの諭達であるが、実は宮廷の権威にかかわると見たためであろう。このことは、日本古代に初夜権の実在した証拠になるのである。

村々の君主の家として祀る神の外にも、村人が一家の間で祀らねばならぬ神があった。庶物にくっついて常在する神、時を定めて来臨する神などは、家々の女性が祀ることになっていた。

これらの女性が、処女であることを原則とするのはもちろんであるが、それは早く破れて、現に夫のない女は、処女と同格と見た。しかもそれは二人以上の夫には会わなかったものという条件があったようである。それがさらに頽(くず)れて、現に妻として夫を持っている者にも、巫女の資格は認められていたと見える。「神の嫁」として、神にできるだけ接近して行くのが、この人々の為事であるのだから、処女は神も好むものと見るのは、当然である。斎女王も、処女を原則としたが、中には寡婦を用いたこともある。

しかし、このいま一つ前の形はどうであろう。村々の君主の下になった巫女が、かつては村々の君主自身であったこともあるのである。魏志倭人伝の邪馬台(やまと)国の君主卑弥呼は女性であり、彼の後継者も女児であった。巫女として、呪術をもって、村人の上に臨んでいたのである。が、こうした女君制度は、九州の辺土には限らなかった。卑弥呼と混同せられていた神功皇后も、最高巫

女としての教権をもって、民を統べていられたようすは、日本紀を見れば知られることとである。万葉びとの時代でも、女帝にはことに、宗教的色彩が濃いようであった。喜田博士が発見せられた女帝を中天皇(なかつすめらみこと)(万葉集には中皇命)と言うのも、博士の解説のように、男帝への中継ぎの天子という意でなく、宮廷神と天子との中間に立つ一種のすめらみことの意味らしくある。古事記・日本紀には天子の性別についても、古いところでは判然せない点がある。そういうところは、すべて男性と考えやすいのであるが、中天皇の原形なる女帝がなお多くあらせられたのではあるまいか。

沖縄では、明治の前までは国王の下に、王族の女子あるいは寡婦が、斎女王同様の為事をして、聞得大君(きこえうふきみ)(ちふいじん)と言うた。尚家の中途で、皇后の下に位どられることになったが、以前は沖縄最高の女性であった。その下に三十三君と言うて、神事関係の女性がある。それは地方地方の神職の元締めのような位置にいる者であった。その下に当たるのろ(祝女)という、地方の神事官吏なる女性は今もいる。そのまた下にその地方の家々の神に事(つか)える女の神人がいる。この様子は、内地の昔を髣髴(ほうふつ)させるではないか。沖縄本島では聞得大君を君主と同格に見た史実がない。が、島々の旧記にはその痕跡が残っている。

三　女軍

万葉および万葉以前の女性とさえ言えば、すぐれて早く恋を知り、口迅に秀歌を詠んだもののように考えられて来ている。しかしこれとても、やはり、伝説化せられたものに過ぎなかったのである。佳人才女の事蹟を伝えたのは、その女性自身の作と伝えながら、実は語部の叙事詩それ自身が、生み出した性格でもあり、作物でもあった。つまりは物語や、それから遊離した歌謡の上にのみ、情知り・わけ知りらしく伝わったので、後世から憧れるほどのものでなかったのである。ただ、ことの神事に関する限り、著しく女性としての権威を顕し、社会的にも活動したのは事実である。神の意思を宣伝し、神の力を負うて号令する巫女の勢力が、極度に発揮せられるのである。近江・藤原の宮のころから禁じられ出したが、なお、その行きわたらなかった地方には、存していたろうと思われるのは、女子の従軍である。昔から学者は軍旅の慰めに、家妻を伴うたものと解している。もっとも、この法令の出たころは、女と戦争との交渉について、記憶が薄らいでいたものであろう。戦争における巫女の位置というようなことを考えると、巫女にして豪族の妻なる者の従軍は、巫女であるがためという中心点より、妻なるがためという方へ、移って行っていたのである。

日本武尊の軍におられた橘媛などは、妻としての従軍と考えられなくもない。崇神天皇の時に叛いた建埴安彦の妻安田媛は、夫を助けて、一方の軍勢を指揮した。名高い上毛野ノ形名の妻も、その働きぶりを見ると、たんに「堀川夜討」の際の静御前と一つには見られない。やはり女軍の将であったらしい。調伊企儺の妻大葉子も神憑りする女として、部将として従軍して、俘になったものと考えられる。神功皇后などは明らかに、高級巫女なるがゆえに、君主とも、総大将ともなられたのである。

女が軍隊に号令するのに、二つの形がある。全軍の将としての場合と、一部隊の頭目としての時とがそれである。巫女にして君主と言った場合は、もちろん前の場合であろうが、軍将の妻なる巫女の場合には、後の形をとったことと思われる。

神武天皇の大和の宇陀を伐たれた際には、敵の兄磯城・弟磯城の側にも、天皇の方にも、男軍・女軍が編成せられていた。「いくさ」という語の古い用語例は軍人・軍隊という意である。軍勢に硬軟の区別を立てて、軍備えをするわけもないから、優形の軍隊といった風の譬喩表現と見る説はわるい。やはり、素朴に、女軍人の部隊と説く考えが、ほんとうである。巫女の従軍した事実は際限なくあることで、皆戦場において、神の意思を問うためである。それとともに、女軍を指揮するのだから、真の戦闘力よりも、信仰の上から薄気味のわるい感じを持っていたのであろう。一方からは、他の種族の祀る異教神の呪力を、物ともせない勇者にとっては、きわめて脆い

相手であったのである。神武天皇なども、女軍を破って、敵を窮地に陥れておられる。黄泉醜女（よもつしこめ）の黄泉軍衆（いくさ）というのも、死の国の獰猛な女の編成した、死の国の軍隊ということである。いざなぎの命が、あれほどに困らされた伝えのあるのも、祖先の久しい戦争生活から来た印象である。沖縄の記録を見ると、三百年前までは、巫女従軍の事実はしばしば見えている。離島方面では、島々の小ぜり合いに、こうした神意の戦争が、近年までくり返されていたことと思われる。

四　結婚——女の名

「妻覓ぎ（つまま）」という古語は、一口に言えば求婚である。厳格に見れば、妻探しということになる。これと似た用語例にある語は「よばう」である。竹取物語の時代になると、すでに後世風な連想のあったことが見えているが、やはり「呼ぶ」を語原としているのである。大きな声をあげてものを言うことである。つまり「なのる」というのと、同義語なのである。名誉ある敵手の出現を望む武士の、戦場で自ら氏名を宣する形式ということになってしもうたが、古くは、もっとなまめかしいものであった。人の名は秘密であった。男の名も、ずっと古くは幾通りも設けて置いて、どれが本名だかわからなくしたものがあった。大汝ノ命などの名の一部分の意義は、大名持すなわち多数の名称所有者の意であって、名誉ある名「大名（おおな）」を持つという意ではないようだ。事実

いろいろの名を持った神である。名を人格の一部と見て、本名を知れば、呪咀なども自在に行うことができるものと見たところから、なるべく名を周知させぬようにしたのである。男はそれではとおらぬ時代になっても、女は世間的な生活に触れることが少なかったため、久しく、この風は守りおおせたものである。平安朝の中末の頃になっても、やはりそうであったようである。万葉集（巻十二）に「たらちねの母がよぶ名を申さめど、道行く人を誰と知りてか」という歌のあるのは『あなたは、自分の名も家も言わないじゃありませんか。あなたがおっしゃれば、母が私によびかける私の名をば、おあかしも申しましょうが、行きすがりの人としてのあなたを、誰とも知らずに申されましょうか。』というのである。兄弟にも知らせない名、母だけが知っている名——父は知っているにしてもこうした言い方はする。しかし、母だけの養い子の時代を考えると、父母同棲の後もそんなこともなかったとは言えない——その名を、他人で知っているというのは夫だけである。女が男に自分の名を知られるということは、結婚をするということになる。だから、男は思う女の名を聞き出すことに努める。「錦木」を娘の家の門に立てた東人とは別で、娘の家のまわりを、自身名と家とを喚ばうてとおる。これが「よばい」でもあり「名告り」でもある。女がその男に許そうと思うと、はじめて自分の名をその男に明して聞かすのであった。こうして許された後も、男は、女の家に通うので、「よばう」「なのる」が、意義転化をした時代になっても、ある時期の間は、家に迎えることをせない。これは平安朝になってもそうである。

だからどうしても、長子などはたいてい、極の幼時は、母の家で育つのである。古くから祖の字を「おや」と訓まして、両親の意でなく「おっかさん」の意に使うことになっているのは、字は借り物だが、語には歴史がある。母をもっぱら親とも言うのは、父に親しみの薄かった幼時の用語を、成長後までも使うためである。娘の家へ通う神の話は、それこそ数えきれぬほどある。これは神ばかりでなく、人も行うた為方であった。どこから来るとも名のらず、ひどいのになると、顔や姿さえ暗闇まぎれに一度も見せないのがある。小説とは言いじょう、源氏物語の人情物の時代になっても、なおかつ、光源氏の夕顔の許へ通いつづけたころは、紐のついた顔掩いをしていたように書いてある。まさかそのころはそんなこともなかったであろうと思う。が、こうしたことのできるのは、過去の長い繰り返しのなごりである。つまりは、よその村の男が通うて来る時に、とった方法と見るべきであろう。よその村が異種族の団体と見られていたのは、国家意識が出て後にも、なお続いていたであろう。が、こうした結婚法は、どこまでが実生活の俤で、どこからが神話化せられているのか、区別がつきにくい。

ただ、この形のいま一つ古い形と見られるのは、女の家に通うという手ぬるい方法でなく、よその娘を盗んで来る結婚の形である。

外族の村どうしの結婚の末、始終円満に行かず、何人か子を産んで後、ついに出されて戻った妻もあった。そうなると、子は父の手に残り、母は異郷にあるわけである。子から見れば、そうし

た母のいる外族の村は、言おうようなく懐しかったであろう。夢のような憧れをよせた国の俤は、だんだん空想せられていった。結婚法が変わった世になっても、この空想だけは残っていて「妣が国」という語が、古代日本人の頭に深く印象した。妣は祀られた母という義である。また古伝説にも、死んだ妣のいる国という風に扱うているが、この語を使った名高いわずかな話が、亡き母に関連しているためであろう。この語は以前私も、日本人大部分の移住以前の故土を、譬喩的に母なる国土としたのだと考えていたが、そうではない。全然空想の衣を着せられて後は、恋しい母の死んで行っている所という風に考えられたであろうが、意義よりも語の方が古いのである。こういった結婚法がやはりだんだんと見えている。

奪掠婚と言うが、これは近世ばかりか、今も、その形式は内地にも残っている。ただ古代の奪掠法とも見える結婚の記録も、巫女生活の記念という側から見ると、そう一概にも定められぬところがある。景行天皇に隙見せられた美濃ノ国泳ノ宮ノ弟媛（景行紀）は、天子に迎えられたけれども、隠れてしもうて出て来ない。姉八坂入媛をよこして言うには「私はとつぎの道を知りませんから」と言うのである。

おなじ天皇が、日本武尊らの母印南大郎女（播磨風土記）の許に行かれた際、大郎女は逃げて逃げて、加古川の川口の印南都麻という島に上られた。ところが川岸に残した愛犬が、その島に向いて吠えたので、そこにいることが知れて、天子が出向いて連れ戻られた。印南の地名は、隠

れる・ひっこもるなどの意の「いなむ」という語の名詞形から出たのだと言う。島の名も、かくれ妻という意だとある。「いなみづま」言いかえれば、逃婚ということになる。奪掠婚に対して逃走婚という方法を考えに入れねば、奪掠の真意義もわかりにくかろうと思う。

地方豪族の娘は、その土地の神の巫女たる者が多い。ことに神に関した事のみ語る物語の性質から見ても、これらの処女が、巫女であったことは察せられる。巫女なるがゆえに、人間の男との結婚に、これまでの神との仲らいを喜んで棄てるように見えては、神にすまなくもあり、その怒りが恐ろしいのである。そこで形式としても、逃走婚の姿をとらなければならなかった。また真実、従来の生活と別れることとの愛着の上から言っても、自然にもそうなったであろう。弟媛のごときはその例で、原則としての巫女の処女生活を守り貫いたわけである。大郎女の方は、あんなに逃げて置きながらと思われるほど、つかまったとなると、きわめて従順であったようである。

これも沖縄の民間伝承がこの説明に役立つ。首里市から陸上一里半、海上一里半の東方にある久高島では、島の女のすべてが、一生涯の半は、神人として神祭りに与る。大正の初めに島中の申し合わせで自今廃止ということになって、若い男たちがほっとした結婚法がある。

婚礼の当夜、盃事がすむと同時に、花嫁は家を遁げ出て、森や神山（御嶽と言う）や岩窟などに匿れて、夜は姿も見せない。昼は公然と村に来て、嫁入り先の家の水壺を満たすために、井の水を頭に載せて搬んだりする。男は友だちを談うて、花嫁のありかをつき止めるために、顔色も青

くなるまで尋ね廻る。もし、三日や四日で見つかると、前々から申し合わせてあったものと見て、二人の間がらは、島人全体から疑われることになる。もちろん爪弾きをするのだ。長く隠れおおせたほど、結構な結婚と見なされる。「内間まか」と言い、職名外間祝女と言われている人などは、今年七十七、八であるが、嫁入りの当時に、七十幾日隠れとおしたと言うが、これが頂上だそうである。夜、聟が嫁を捉えたとなると、髪束をひっつかんだり、ずいぶん手荒なことをして連れ戻る。女もできるだけの大声をあげて号泣する。それで村中の人が、どこそこの嫁とりも、とうとう落着したと知ることになるのである。

こうした花嫁の心持ちは、微妙なものであろうから、たんに形式一遍に泣くとも見られぬが、ともかく神と人間との間にある女としての身の処置は、こうまでせねば解決がつかなかったのである。この風を、沖縄全体の中、最近まで行うていたのは、この島だけである。それにもかかわらず、かつて一般に行うたらしい痕跡は、妻覓ぎに該当する「とじ・かめゆん」（妻捜す）「とじ・とめゆん」（妻覓る）などいう語で、結婚する意を示すことである。

またこの島では、十三年に一度新神人の就任式のようなものがある。神人なる資格の有無を試験することが、同時に就任式の形になるのである。「いざいほふ」という名称である。同時に、二人の夫を持っているようなことがないかを試験するので、七つ橋と言う低い橋の上を渡らせる。この貞操試験を経て、神人となるとともに、村の女としての完全な資格を持つわけである。何で

もない草原の上の仮橋から落ちて、気絶したり、死んだりする不貞操な女もあると言う。これは、巫女が処女のみでなく、人妻をも採用するようになった時代の形で、沖縄本島でも古くから巫女の二夫に見ゆるを認められなかった事実のあるのと、根柢は一つである。ところが、内地の昔にもまた、これがあった。東近江の筑摩神社の祭りには、氏人の女は持った夫の数だけの鍋をかづいて出たと言う。伊勢物語にも歌があるほどで、名高いことだが、実は一種の「いざいほふ」に過ぎなかったものと思われる。鍋一つかぶる女にして、神人たる資格があったものと思われる。

五　女の家

近松翁の「女殺油地獄」の下の巻の書き出しに「三界に家のない女ながら、五月五日のひと夜さを、女の家と言ふぞかし」とある。近古までもあった五月五日の夜祭りに、男が出払うた後に、女だけ家に残るという風のあった暗示を含んでいる語である。

鳰鳥の　葛飾早稲を贄すとも、彼愛しきを、外に立てめやも

誰ぞ。此家の戸押ふる。新嘗忌に、わが夫を遣りて、斎ふ此戸を

万葉集巻十四に出た東歌である。新嘗の夜の忌みの模様は、おなじころのおなじ東のことを伝えた常陸風土記にも見えている。御祖の神すなわち、母神が、地に降って、姉なる富士に宿を頼むと、今晩は新嘗ですからとにべもなく断った。妹筑波に頼むと新嘗の夜だけれど、お母さんだからと言うて、内に入れてもてなした。それから母神の呪咀によって、富士は一年中雪がふって、人のもてはやさぬ山となり、筑波は花紅葉によく、諸人の登ることが絶えぬとある。

新嘗の夜は、神と巫女と相ともに、米の贄を喰う晩で、神事に与らぬ男や家族は、脇に出払うたのである。早稲を煮たお上り物を奉る夜だと言っても、あの人の来ているのを知って、表に立たして置かれようか、という処女なる神人の心持ちを出した民謡である。後のは、亭主を外へ出してやって、女房一人、神人としての役をとり行うているこの家の戸を、つき動かすのは誰だ。さては、忍び男だな、と言うくらいの意味である。

神社が祭りを専門に行う所という風になって、家々の祭りがだんだん行われなくなると、家の処女や、主婦が巫女としての為事を忘れてしもうようになる。それでも徳川の末までは、一時上臈などと言って、女の神人を、祭りのために、臨時に民家から択び出すような風が、方々にあったことを思えば、神来って、家々を訪問する夜には、いわゆる「女の家」が実現せられたのであった。

沖縄でも、地方地方の祭りの日に、家族は海岸などに出て、女だけが残って、神に仕える風がかなり多い。

神道の史的価値

長い旅から戻って顧ると、ずいぶん、いろんな人に逢うた。ことに為事の係りあいから、神職の方々の助勢を、煩わすことが多かった。中にはまだ、昔懐しい長袖らしい気持ちを革(あらた)めぬ向きもあったが、概して、世間の事情に通暁した人々の数の方が、どちらかと言えばたくさんであったのには、実際思いがけぬ驚きをした。これならば「神職が世事に疎い。頑冥固陋で困る」など言いたがる教訓嗜(ず)きの人々の、やいた世話以上の効果が生じている。しかも、生じ過ぎていたのは、案外であった。社地の杉山の立ち木何本。此価格何百円乃至何千円。そろばん量りの目をせせることを卑しんで、高楊枝でいた手は、新聞の相場表をとりあげる癖がつきかけている。いわゆる「官(かん)の人(ひと)」であるためには、自分の奉仕する神社の経済状態を知らないようでは、実際曠職と言わねばならぬ。

しかしながらこの方面の才能ばかりを、神職の人物判定の標準に限りたくはない。またその筋すじの人たちにしても、その辺の考えは十二分に持ってかかっているはずである。だが、この調子では、やがて神職の事務員化のはなはだしさを、嘆かねばならぬ時が来る。きっと来る。収斂(しゅうれん)の

臣を忌んだのは、一面教化を度外視する事務員簇出の弊に堪えないからと言われよう。政治の理想とするところが、今と昔とで変わって来ているのであるから、思想方面にはなまじいの参与は、ない方がよいかもしれぬ。ただ、一郷の精神生活を預っている神職に、引き宛てて考えて見ると、たんなる事務員では困るのである。社有財産を殖やし、明細な報告書を作ることの外に、氏子信者の数えきれぬほどの魂を托せられているという自覚が、持ち続けられねばならぬ。思えば、神職は割りのわるい為事である。酬いは薄い。しかも、求むるところはいよいよ加えられようとしている。せめて、一代二代前の父や祖父が受けただけの尊敬を、郷人から得ることができれば、まだしもであるが、その氏子・信者の心持ちの方が、すでに変わってしもうている。田圃路を案内しながら、信仰の今昔を説かれた、ある村のある社官の、寂し笑みには、心の底からの同感を示さないではいられなかった。

その神職諸君に、この上の注文は、心ない業と、気のひける感じもする。けれども、おたがいに道のため、寂しい一本道を辿り続けている身であってみれば、渋面つくってでもこの相談は聴き入れてもらわねばならぬ。世間通になる前に、まず学者となっていただきたい。父、祖父が、一郷の知識であった時代を再現するのである。私ども町方で育った者は、よく耳にしたことである。今度、見えた神主は、どういう人か。こうした問いに対して思うつぼにはいる答えは、いつも「腰の低いお人だ」というのであった。明治も、二、三十年代以後の氏子は、神職の価値判断の

標準を「腰が低い」というところに据えていた。こういう地方も、ずいぶんある。一郷を指導する知識の代わりに、氏子も、総代の頤の通りに動く宮守りを望んでいたのである。

こうした転変のにがりを啜らされて来た神職の方々にとっては、「宮守りから官員へ」のお据え膳は、実際百日旱りに虹の橋であった。われひとともに有頂天になりそうな気がする。しかし、じっと目を据えて見廻すと、いっこう世間は変わっていない。氏子の気ぐみだって、旧態を更めたとは見えぬ。いやそれどころか、ある点ではかえって、悪くなって来た。世の末々まで見とおして、国家百年の計を立てる人々には、それが案ぜられてならなくなった。閑却せられていた神人の力を、借りなければならぬ世になった、ということに気のついたのは、せめてものことである。だが、そこに人為のまだこなれきらぬ痕がある。自然にせり上って来たものでないだけ、どうしても無理が目に立つ。我々は、こうした世間から据えられた不自然な膳部にのんきらしく向かうことができようか。いつ、だしぬけに気まぐれなお膳を撒かれても、うろたえぬだけの用意がいる。その用意を持って、この潮流に乗って、年頃の枉屈を伸べるのが、当を得たものではあるまいか。当を得た策に、さらに当を得た結果を収めようには、懐手を出して、書物の頁を繰らねばならぬ。

「神社が一郷生活の中心となる」のは、理想である。だが、中心になり方に問題がある。社殿・社務所・境内を、利用できるだけ、町村の公共事業に開放すること、放課・休日における小学校

の運動場のごとくするだけなら、存外つまらない発案である。結婚式場となっている例は、もはや津々浦々に行きわたっている。品評会場・人事相談所・嬰児委托所などには、どうやら使われそうな気運に向いて来た。世間は飽きっぽい癖に、いろんな善事を後から後からと計画していく。やっとのことで、そろそろ見え出した成績が、骨折りにつり合わぬことに気がつくと、一挙にがらりと投げ出して、新手の善事に移っていく。一等情ないいめを見るのは、方便善の一時の榜示杭になっていたものである。神社および神職が、そうしたみじめを見ることがなければ、幸福である。

そもそもまた、当世の人たちは、神慮を易く見積り過ぎる嫌いがある。人間社会に善いことならば、神様も、一も二もなく肩をお袒ぎになる、と勝手ぎめをしている。信仰の代わりに合理の頭で、万事を結着させてゆかうとするためである。信仰の盛んであった時分ほど、神の意志を、人間のあて推量できめてかかるようなことはしなかった。かならず神慮を問う。我善しと思うゆえに、神も善しと許させ給う、とするのはおしつけわざである。あまり自分を妄信して、神までも己が思惟の所産ときめるからだ。信仰の上の道徳を、人間の道徳ときめて安易に握手させようとするのである。神々の奇蹟は信ずる信ぜないはともかくも、神の道徳と人の道徳とを常識一遍で律しようとするのは、神を持たぬ者の自力の所産である。空想である。そうしたところから、利用も、方便も生まれて来る。二代三代前の神主の方々ならば、おそらく穢れを聞いた耳は祓われ

たことであろう。県庁以下村役場の椅子にかかっている人々が、信念なく、理会なく、伝承のない、当世向きの頭から、考え出した計画に、いったいどこまで、権威を感ずる義務があるのであろうか。当座当座に適することを念とした提案に、反省を促すだけの余裕は、ぜひ神職諸君の権利として保留しておかねばならぬ。それには前に言うた信念と学殖とが、どうしても土台になければ、お話にはならない。信念なくして、神人に備わっているのは、宮守りに過ぎない。事務の才能ばかりを、神職の人物判断の目安に置くことを心配するのは、このためである。府県の社寺係の方々ばかりでなく、大きな所、小さな所で、いやしくも神事に与るお役人たちに望まねばならぬ。信念堅固な人でこそ、社域を公開してあらゆる施設を試みても、弊害なしに済されよう。これのない人々が、どうして神徳を落とさないわけにゆくだろう。

信念の地盤には、どうしても学殖が横たわっていなければならぬ。揺ぎやすい信念の氏子にすら気をかねて、諸事遠慮勝ちに卑屈になっていくのは、学殖という後楯がないからである。神に関した知識の有無は、一つことをしても、信仰・迷信と岐れて現れる。学術的地盤に立たねばこそ、当季限りの流行風の施設の当否の判断も出来ない。よい加減に神慮を忖度するに止めねばならぬのである。人間はきわめて無力なものである。無力なる身ながら、神慮をうかがい知る道がないでもない。現在信仰の上の形式の本義を摑むことのできる土台を、築き上げる深い歴史的の理会である。それからまた、神の意思に自分を接近させることの出来る信念である。この境地は、単

純な常識や、合理風な態度では達することが望まれない。神道は包括力が強い。どんな新しい、危険性を帯びた思想でも、細部に訂正を施して、易々ととり込むことのできる大きな腹袋を持っているように見える。ところが世間には間々、その手段を逆に考えて、神道にそうしたいろいろな要素を固有していた、と主張もし賛成もする人が、だんだんに殖えて来た。これは平田翁あたりの弁証法の高飛車な態度が、意味を変えて現れて来たのである。そうした人々が、自分の肩書や、後押しの力を負うて、宣伝また宣伝で、どしどしと羽をのしていく。常識から見ての善であれば、皆神道の本質と考え込む人々の頭に、そうした宣伝が、こだわりなしにとり込まれ、純神道の、古神道の、と連判を押されることになる。もともと、常識と断篇の学説とを、空想の汁で捏ね合わせた代物を、ちょっと見は善事であり、その宣伝の肩に負うた目を昏ますような毫光にうたれて、判断より先に迷信してしまう。源光ににらみ落とされたという、如来に化けた糞鳶を礼拝しているのだったら、どうだろう。

この道に関しては、均しく一票を投ずる権利を持った神職でいて、学殖が浅く、信念の動きやすいところから、こんな連判のなかま入りをしたとあっては、父祖はもとより、第一「神」に対して申しわけが立たない次第である。大本教ばかりも嗤われまい。なまなかな宗教の形式を採ったがために、袋叩きのようなめを見た右の宗旨も、皆さん方の居廻りにある合理風な新式神道と、変わったところはあまりないのである。「合理」はついに知識の遊びである。我々の国の古代と

現代との生活を規定する力を許すのは、それが、どの程度まで、歴史的の地盤に立っているかという批判がすんでからのことである。廉々の批判は、部分に拘泥して、全体の相の捉えられないはめに陥れることがある。学者の迂愚は、つねにここから出発している。我々の望むところは、批判に馴された直観である、糞鳶の来迎を見て、とっさに真偽の判断のできる直観力の大切さが、今こそ、しみじみと感ぜられる。

合理という語が、このごろ、好ましい用語例を持ってきたように思います。私は、理窟に合わせる、という若干の不自然を、根本的に持った語として使っている。ここにも、今後もその意味のほか、用いない考えである。念のために一言を添えました。

高御座

〔一〕明神御宇日本天皇詔書…云々咸聞。
〔二〕明神御宇天皇詔旨…云々咸聞。
〔三〕明神御大八洲天皇詔旨…云々咸聞。
〔四〕天皇詔旨…云々咸聞。
〔五〕詔旨…云々咸聞。

これは、令に見えた詔書式である。〔一〕〔二〕は、蕃国の使に宣する場合の大事・次事によって分けられた形式である。等しく、この詞を、開口として、宣り下されるものであった。〔三〕〔四〕〔五〕の三つは、国内のことに関する大事・中事・小事を宣り別ける詔書の様式である。このように複雑に、書き別けられるようになった以前の、形を考えて見たい。

ただ今のところ、私の考えでは、内外を通じて、大事には「あきつみかみと、大八洲しろしめす、天皇詔書と」といった形をもってしたものと思うている。それが、外蕃との関係を深く考えるようになってから、〔一〕〔二〕を最も重いものとして、表現し始めたのである。

続日本紀を見て、第一に受ける印象は、大倭根子天皇なる称号が、御歴代の御名の上に付いていることである。これは、疑いもなく、詔旨・宣命のもつ信仰から出たものと思われる。さらに言えば、即位式ののりとが、印象深く、その天子の御一代を掩うことになるためと思う。即位ののりとというものは、古くは、それが初春で、同時に新嘗の直後に、宣り下されたものと、推論することのできる多くの根拠がある。だから、のりとおよびよごとが、即位式・大嘗祭・元旦朝賀に共通して用いられ、あるいは、その用途が混同しているとさえ、見られるようになったのである。今も述べたように、私は、元旦をもって、大嘗祭・即位式の、同時に行われた古代の国家の年中行事を考えている。言い換えれば、天子、毎年、新たに蘇らせられるという信仰の下に、その産声を意味する祝詞が、御代始めの祝詞ともなり、同じ考えから、時に行われた大嘗祭の祝詞となり、あるいは、元旦ののりとも、分かれて行ったのであった。古代には、第一回の元旦ののりとが、その後、毎年、新しい詞章として、繰り返されていた。しかもそれが、形式化した常用文句としてでなく、新鮮な、権威ある詞として、つねに考えられていたのであった。これが、即位ののりとと、元旦の詔旨との間に、区別のほとんどない理由である。

いわば、元旦の詔旨は、即位ののりとを、毎年くり返すものであった。大倭根子天皇という枕詞とも言うべき成語は、たんに讃名ではなかった。新しく、そこに、霊力を享けて、復活した聖者であることを意味するのだ。

根子は、山城根子・浪速根子の類から、大田々根子に到るまで、ある地方の、神人の最高位にいる者の意味であった。大和の神人の、最高の人となるがゆえに、天子の稜威は生じるのであった。しかも、神人にして、時に神自体（かむながら）の資格を有つことがあった。その場合に、あきつみかみと云々、という形容句を付けて、神および神人なる聖者を意味するようになったのである。すでにこの古神道の根本精神は述べて置いたが、聖者の誕生と、復活とは同一であり、誕生と即位とは、また同時に行われるものと信ぜられていた。畢竟、即位ののりとは、神自体（かむながら）にして、神人なる天子の産声であり、また、毎年復活して、宣り下し給う詔旨でもあったのである。そのために元旦の詔旨に、即位式と同じ表現を用い、大倭根子なる資格を言い固むる習慣ができたものと言える。

のりとのくだる場合が多くなるにつれて、その間に大小、あるいは、さらに細やかな区別が考えられて来た。そして、公式令に見えるような、三様の朝廷の辞が、だんだん固定して来たのである。ところが、蕃国の使に発せられるのりとなる、大・次の二様式がどうして発生したかが、問題になると思う。

私は、祝詞と寿詞とは、相互関係にあるもので、古く単独に、宣あるいは奏せられた事実を想像することはできない。国学の先達以来、祝詞・寿詞の用語例定義については、結論と見るべき断案に達していない。だが、私は、のりとが神および神自体（かむながら）と信ぜられた人、並びに、その伝言者（みこともち）

の発する詞章を、意味するものと考えている。根本は神よりのりくだすことばである。よごとは臣従を誓う者が、その氏族の守護霊を捧げて、長者の齢を祝福する意味の詞であった。だから、寿詞は、実は齢詞である。宣があれば奏が伴う。のりとに対して、寿詞がたてまつられるのである。だが、早くから、まず寿詞を奏して後、のりとが宣せられる風も行われていたらしい。けれども、そうなってもやはり、普通のよごとは、のりとの後に、数多く、もうされたものである。上代においてすら、元朝ののりとを忘れて、よごとを主に見る傾きがあった。

祝詞・宣命・詔旨は、結局寿詞・返申を予期して発言せらるるものであった。それに対する返申はかならず、守護霊献上と、健康祝福をかねた服従の誓詞であった。この意味において、蕃国の使に宣せられる詔書が、分化したものである。公式令においては、日本天皇、あるいは、天皇と書いているが、これは、おそらく朝廷大辞と同じく、古くは「あきつみかみと、あめのしたしろしめす大倭根子天皇」という資格の宣言を、開口としたのであろう。それが、内国には大八洲といい、外蕃には日本天皇としるすようになったのには理由があろう。大八洲の詞が、内国的であるように、日本の詞は、対外的に感ぜられ出したからである。

日本の地域は、大倭根子天皇ののりとの下る範囲内を示す詞であった。正しく言えば、この祝詞がくだると、その土地が、日本をもって呼ばれるようになるのである。だから、国家が拡がるにつれて、大倭根子天皇詔旨は、次第に重要な意味のものと考えられて、これは対外的のものであ

り、あるいはひろがりゆくべき祝福の詞章と解せられる習慣ができたのである。私は日本が、一部落の名から起こって、一国の名となり、さらに宮廷の時代時代における、版図の総名にまで、延長せられて行った理由を明らかにした。これは即位・大嘗・元旦に通ずる詔旨の威力の信仰に基くのであった。

朝鮮半島における国を内屯倉と称したのも、実は、蕃国使に宣せられる詔旨に、その大国を、日本の内なる屯倉同格に、取扱うという意味の発想法が、淆っていたからのことと信じている。たとえば、こうしたのりとが下るごとに、蕃国の使は、伝承の旧辞なる寿詞を奏した面影は、あの新羅王の誓詞をもっても明らかである。もちろん、あれは、日本語風に表現せられた寿詞を、さらに、記録者が異訳した跡が見えるのである。

さて最後に、そうした祝詞は、いつ・どこで宣下されたものか。私は、その宣下の座を、古くのりとと称したものと観ている――そこで宣り給う詞章なるがゆえに、のりとごと、と言うたのである――それを略して、たんにのりとと言いふるして来たために、のりとごとをもって、重言のように考え、あるいはのりとを分解して、のりときごと・のりたべごとあるいはのりごとと言うた風に、とにことの意味を想定する学者ばかりができたのである。

高御座をもって、私は、のりと、すなわち、誕生――復活の詔旨を宣下し給う座と考えるところまで来た。

私のこの話は、日本の古代の暦法、天上天下の関係を説かねばならなくなった。これは他日の機会を俟ちたい。ただ、最後に、言い添えるならば、高御座は、天上における天神の座と等しいもので、そこに神自体と信ぜられた大倭根子天皇の起こって、天神の詔旨をみこともたせ給う時、天上・天下の区別が取り除かれて、真の天の高座となるものと信ぜられていたのである。

鶏鳴と神楽と

には鳥は　かけろと鳴きぬなり。起きよ。おきよ。我がひと夜妻。人もこそ見れ（催馬楽）

この歌などが、わが国の恋歌に出て来る鶏の扱い方の、岐れ目であるらしい気がする。平安朝以後の鶏に関連したものは、どれもこれも「きつにはめなむ」（伊勢物語）と憎んだ東女を、権輿に仰いで来たようである。それと言うのが、刺戟のない宮廷生活に馴れた男女の官吏たちは、恋愛以外には、すべての感覚の窓を閉ざしたような暮らしをつづけていた。歌の主題と言えば、彼らの経験を超越していることを条件とする歌枕に、わずかに驚異の心を寄せるばかりだったからである。貧しい彼らの経験には、一番鶏・二番鶏に、熟睡を破られる田舎人さえも、珍しく思いなされたのである。待つ宵の小侍従・ものかわの蔵人の贈答なども、たんに空想と空想との鉢合わせに過ぎないのであった。世は徳川になり、明治・大正になっても、のどかな歌びとたちは、なお「暁別恋」といえば、鶏を引きあいに出すことは忘れないでいる。

催馬楽の中でも、右の歌などは、都にいてはとうてい、できるはずのない歌であった。同じく鶏・恋・暁を一首に結んでも、万葉びとは、まだ固定せぬ歌ぐちを見せている。

もの思ふと　眠ねず起きたる朝明には、わびて鳴くなり。庭つ鳥さへ（万葉集巻十二）

そうしたはでな心持ちから、飛び離れた挽歌にさえ、鶏は現れている。

庭つ鳥　かけの垂り尾の乱り尾の　長き心も思ほえぬかも（同巻七）

我々の祖先が、鶏から連想したものは、かならずしも恋ばかりではなかった。けれどもこの国の文芸生活の夜明けとともに、鶏の垂り尾ではないが、恋い心の纏綿しているのも事実である。それは、彼らの生活が、どうしてもそうなくてはならぬようになっていたからである。彼ら男女のなからいには、かならず鶏が割り込んで来たためである。一夜妻のように、向こうからしかけるのは特別、普通は男から女の家に出向いて鶏鳴に催されて帰って来るのが、婚約期間の習俗であったとすれば、鶏の印象が長い長い古代の情史の上に、跡を牽くのももっともなことである。しかしながら、きぬぎぬの別れを鶏のせいにして、かさ怨みを無邪気な家畜に投げつけるのは、よほど享楽態度を加えてからの話である。

隠国の泊瀬小国に、さ婚ひに我が来れば、たな曇り　雪はふり来ぬ。さ曇り　雨はふり来ぬ。野つ鳥雉はとよみ、家つ鳥鶏も鳴き、さ夜は明け　此夜は明けぬ。入りて朝寝む。此戸開かせ（万葉集、巻十三）

答えの歌から見ると、泊瀬天皇などの伝記に関係した短篇叙事詞の謡化したものらしい。後朝をわびるどころではない。入りて朝寝むとまで、感傷せずに言うている。鶏が入り込むと、どどいつ・端唄の情歌色彩を帯びて来るものであるが、それがないのは、時代である。右の歌が離れて来た元の形と見える八千矛ノ神の妻訪いの歌なども、

……処女の寝すや板戸を、押ぶらひ　我が立たせれば、引づらひ　我が立たせれば、青山に鵺は鳴き、さ野つ鳥雉はとよむ。にはつどり鶏は鳴く。慨くも鳴くなる鳥か。此鳥も、うち病めこせね。……（古事記上）

とあるのを見れば、まだ処女に会わないのである。鶏を呪うてはいても、東女の情癡の曲折あるのから見ると、ずっと単調な、いわば、がむしゃらのむしゃくしゃ腹を寓したままでの話である。鶏をもって、趣きある恋愛の一場面をこしらえて行こうとはしていない。けれども、もし鶏の音が、古代の歌謡に、ちっとでも、きぬぎぬの怨みを含めているとすれば、それには、もっともっと大きな原因から、来ているのである。

出雲美保関の美保神社に関連して、八重事代主神の妻訪いの物語がある。この神は、夜ごとに海を渡って、対岸の姫神のところへ通うた。この二柱の間にも、鶏がもの言いをつけている。海を隔てた揖夜の里の美保津姫のところへ、夜ごと通われたころ、寝おびれた鶏が、真夜中に間違うたときをつくった。事代主神はうろたえて、小舟に乗ることは乗ったが、櫂は岸に置き忘れて来た。よんどころなく手で水を掻いて戻られると、鰐が神の手を噛んだ。これも鶏のとがだと言うので、美保関では鶏は飼わぬ上に、

参詣人すら卵を喰うことを戒められている。喰えばかならず、祟りを蒙ると言い伝えている。
鶏を憎まれる神様は、国中にちょくちょくある。名高いのは、河内道明寺の天満宮である。

　鳴けばこそ　別れも急げ。鶏の音の　聞えぬ里の暁もがな

と学問の神様にも似合わない妙な歌を作って、養女苅屋姫に別れて、筑紫へ下られてから、土師(はじ)の村では、神に憚って、鶏は飼わぬことになった（名所図会）。これなどは、学徳兼備の天神様でさえなければ、苅屋姫をわざわざ娘はもちろん、養女であった、というような苦しい説明をする必要もなかったはずである。

　女の許へ通うということは、近代の人の考えでは、村の若衆を外にしては、眉を顰(ひそ)めてよい淫風であった。天神様が、隠し妻の家からの戻りに、鶏の音を怨まれたとあっては、あまりに示しのつかぬ話である。そこに家から来た娘と、別れを惜しむことになって来ねばならぬわけがある。思うに、土師の村の社には、いつのころにか、美保式の神婚の民譚がついていたのを、たった一点を改造したために、辻褄の合うたような、合わぬような話が出来上ったのであろう。事実、天神・苅屋親子関係を信じきっている今時の役者たちすら「手習鑑」の道明寺の段で、一番困るのは、右の子別れだそうである。女夫の別れと見えぬようとの、喧しい口伝もあると聞いている。妙なところに、尻尾の残っているものである。

あの芝居で、いま一つの中心は、東天紅の件であるが、目に見えぬ過去からの網の目が、浄瑠璃

作者の頭にかぶさっていたために、宿禰太郎夫婦の死と言うような大事件をもって解決せねばならなかったのである。

　今日でも、まだ到るところの宮々に、放ち飼いの鶏を見かける。ときをつくらせたり、青葉の杉の幹立の間に隠見する姿を、見栄(はや)そうといった考えから飼うて置くのでないことは、言うまでもない。あれは実は、ああして生けて置いて、いつ何時でも、神の御意のままに調理してさし上げましょう、とお目にかけて置く牲料(にえしろ)で、これがすなわち、真の意味のいけにえなのである。

　白い鶏が神饌に供えられることは、その例多く見えているが、かならずしも白い物ばかりを飼うていたわけではなく、たまたま、民家の家畜の中にも、白い羽色のが生まれると、献るべき神意と信じ、御社へあげあげして来たことであろう。古風な江戸びとは、いまだに卵を産まなくなった鶏を、浅草寺の境内へ放しにいく。内容は変わっても、少なくとも、形式だけはまだ崩れないでいる一例である。喰べると癩病になると言われる鳥に、燕・鷺並びに、この鶏がある。前二者は、喰べろと言われても、遠慮する人がずいぶんとありそうである。が鶏を封ぜられては困る者、ただにかしわ屋ばかりとは言われまい。

　鶏には、とくに白と言う修飾が加わっているので、息をつく。豊後大野郡辺では、白い鶏を喰うと、かったいになる（郷土研究、第三巻）と言い習わしている。白鶏が、神の牲料と信じていたればこそ、それを横どりする者は、極刑を受けると考えられたので、原因を振り落として、たん

に結果だけが言い伝えられたものと思う。考え方によっては、白い鶏でなくても、鶏はすべて、ある神専用の牲料と思われたであろう。美保関で卵を喰わぬと言うのも、一つ起こりから出たことは察せられる。山陽・畿内の二か村の鶏を飼わぬのも、神の占め給うた家畜なるがゆえに、善い意味からは御遠慮申し、悪い意味からは不時の御用命を迷惑がって、忌み憚って来たものと言われよう。しかしこれをもってただちに、事代主神婚譚を構成した原因などとはきめられない。畢竟は相当因縁を持った民間伝承が、おたがいに別々に進んで来る中に相合すべき状態になると、他の一つは、それに引きよせられるものと見てさしつかえはない。おたがいに原因になり、結果になることが出来るのである。

神妻訪いの話に、鶏の参与するのも、田舎人の生活がそのまま、幽界の方々の上にもあることと信じて、言い出したことはもちろんであるが、いま一つ、鶏がとんでもない憎まれ者になるわけは、責任を転嫁したり、情癡趣味に浸ったりすることを知らなかった万葉びと以前の、古代の男女関係ばかりからは、何とも合点が行きかねる。今でも古風を存していると信ぜられている祭りの中心行事は、かならず、真夜中に行われる。鶏鳴がほぼ神事の終わりと一致するように、適当に祭式をはこばねばならなかったものとみえて、日の出にかっきり主要な部分をしもうていなければ、今年の作物に祟ると信じている地方が多い。

その例に、信州下伊那新野の伊豆権現の正月十五日の祭礼がある。東天紅なる時は、まさに顕・

幽両界の境目で、祭りに招き降された神が社からあがられるのは、この時刻である。この刻限にぴったり神あげをすることは、神にも人にも、都合のよいことである。鶏鳴以後まで、神を止めて置こうとしたら、神の迷惑はどのようであろう。またもしそれに先だって、鳴き立てる鶏があったら、神は事完えぬ中に、ほうほう退去にならねばならぬ。鶏をして、さような偽りを告げさせた責任者として、人間もとんだ罰を蒙らねばならなかったであろう。時ならぬ鶏の宵鳴きを、いろいろの凶事の前兆に結びつけているのは、やはりここに本のあるのを忘れてのことと思われる。鶏の音に驚かされて、為すことを遂げずに退散した話、うろたえて身を傷けた話など、神・仏・妖怪などの上にかけられた例が、この国にもたくさんある。

大歌所のひるめの歌

さひのくま　檜ノ隈川に駒とめて、しばし水かへ。かげをだに見む（古今集巻二十）

と言うのは、元は大部分、万葉集に見えた恋歌である。それがいかにもおなごり惜しいと言った心持ちを湛えているところから、おそらくは、神あげの節に謡われることになっていたろうと言える。しばらくでも長くいて頂いて、完全に祭りの心を享けてもらわねばならぬ。神事いまだ終わらざるに、神あがりあっては一大事である。常世の長鳴き鳥は、この時間の調節者として、必要であったのである。なぜなら、鶏の鳴き止まぬ中は朝であって、しかもまだ夜であったから、神事に与る役目の重さはいかばかり強い印象を、昔びとの心から心へ、伝えて来たことであろう。

人力に能う限りは、朝と夜の交叉点をうまく処理していくが、ある程度以上は鳥頼みであった。ここに人間の妻訪いにおけるよりも、もっともっと色濃く、庭つ鳥の神婚譚に入り込んで来ねばならなかったわけのあることが、すでに、しののめのほがらにあなた方の胸にはいったことであろうか。

神事の終わりに、ただ一度拍子とるだけが役目の鶏を、合奏団の大事な一員と考えられている。これは、天の窟戸開きの条の誤解である。心を澄まして御覧なさい。神道のほんとうの夜明けの光りは、今思わぬ方角からさしかかっている。

髯籠(ひげこ)の話

一

十三、四年前、友人等と葛城山の方への旅行した時、牛滝から犬鳴山へ尾根伝いの路に迷うて、紀州西河原と言う山村に下りてしまい、はからずも一夜の宿を取ったことがある。その翌朝早くそこを立って、一里ばかり田中の道を下りに、粉河寺の裏門に辿り着き、御堂を拝し畢(おわ)って表門を出ると、まず目に着いたものがある。その日はちょうど、祭りのごえん（後宴か、御縁か）とのことで、まだ戸を閉じた家の多い町に、曳き捨てられただんじりの車の上に、大きな髯籠(ひげこ)が仰向けに据えられてある。長い髯の車にあまり地上に靡いているのを、これは何かと道行く人に聞けば、祭りのだんじりの竿の尖に附ける飾りと言うことであった。もはや十余年を過ぎ、記憶もようやく薄らごうとしていたところへ、いつぞや南方氏が書かれた目籠の話を拝見して、ふたたびこれが目の前にちらつき出した。尾芝氏の柱松考（郷土研究、三の一）もどうやらこれに関連した題目であるらしい。よって、自分のこれについての考えを、少し纏めて批判を願いたい

と思う。

髯籠(ひげこ)の由来を説くに当たって、まず考えるのは、標山(しめやま)のことである。避雷針のなかった時代には、いつどこに雷神が降るかわからなかったと同じく、いわゆる天降(あも)り着く神々に、自由自在に土地を占められては、いかに用心に用心を重ねても、いつ神の標(し)めた山を犯して祟りを受けるかしれない。それゆえになるべくは、神々の天降(あも)りに先だち、人里との交渉の少ない比較的狭少な地域で、さまで迷惑にならぬ土地を、神の標山と、こちらで勝手に極(き)めて迎え奉るのを、最も完全な手段と昔の人は考えたらしい。すなわち、標山は、恐怖と信仰との永い生活の後に、やっと案出せられた無邪気にして、しかも敬虔なる避雷針であったのである。もちろん神様の方でも、そうそう人間の思うままになっていられては威厳にも係ることゆえ、中には天探女(あめのさぐめ)の類で、標山以外の地へ推して出られる神もあったろうが、だいたいにおいては、まず人民の希望に合し、彼らが用意した場所において、祭りを享けられたことであろう。

　ちはやぶる　神の社しなかりせば、春日(かすが)の野辺に、粟蒔かましを（万葉集巻三）

と歌うた万葉びとの嫉妬は、この標山を迷惑がった時代の人の心持ちを、よく現していると思う。さて、右のごとく人民の迷惑も大ならず、かつ神慮にも協(かな)いそうな地が見たてられて後、第一に起こるべき問題は、何をもって神案内の目標とするかということである。後世には、人作りの柱・旗竿なども発明せられたが、最初はやはり、標山中の最も神の眼に触れそうな所、つまりど

こか最も天に近い所ということになって、高山の喬木などに十目は集まったことと思う。かくのごとくして、松なり杉なり真木(まき)なり、神々の依りますべき木が定まった上で、さらに第二の問題が起こる。すなわち、その木が一本松・一本杉と言うように注意を惹き易い場合はとにかく、さもないとせっかく標山を定めたために、雷避けが雷よびになって、思わぬ辺りに神の降臨を見ることになると困るから、ここに神にとっては、よりしろ、人間から言えばおぎしろの必要は起こるのである。

元来空漠散漫たる一面を有する神霊を、一所に集注せしめるのであるから、適当な招代(おぎしろ)がなくては、神々の憑り給わぬはもとよりである。この理は、極々の下座の神でも同じことで、賀茂保憲が幼時に式神(しきがみ)が馬牛の偶像を得て依り来るを見たと言う話、さらに人間の精霊でも瓜・茄子の背に乗って、始めて一時の落着き場所を見出すと言うなども、同じ思想に外ならぬ。神殿の鏡や仏壇の御像、さては位牌・写真の末々に到るまで、なるほど人間の方の都合で設けた物には相違ないが、これが深い趣旨は、右の依代(よりしろ)の思想にあるのである。かの天の窟戸(いわと)開きに糠戸神の苦心になった八咫(やた)鏡を立てたというのも、考えようによっては不思議な話で、これを説明して語部のある者が、このような、あなたよりも立派な神様がおいでになりますから、あなたを煩わさずともよろしいと、皇神(すめがみ)の反抗心を挑発するために、御影を映す鏡を立てたように言うのも、かならずしも不自然な解釈とは言われぬ。これも神器の絶対の尊厳を会得せしめんために、皇神それ自ら

あるいはそれ以上との信仰を持たせようとしたものであろうと思う。

二

一昨年熊野巡りをした節、南牟婁郡神崎茶屋などの村の人の話を聞いたのに、お浅間様・天王様・夷様など、いずれも高い峰の松の頂に降られると言うことで、その梢にきりかけ（御幣）を垂でて祭るとの話であった。神の標山にはかならず神の依るべき喬木があって、しかもその喬木にはさらにあるよりしろのあるのが必須の条件であるらしい。しかしながら依代は、何物でもただ神の眼を惹くものでさえあればよろしいというわけにはいくまい。人間の場合でも、髪・爪・衣服等、何かその肉体と関係ある物をまず択び、已むを得ざればその名を呼んだわけで、さてこそ、呪詛にも、魂喚いにも、これらのものが専ら用いられたのである。もっとも、素朴単純な信仰状態では、神の名を喚んだだけで、その属性のある部分を人間が左右し得たので、神はすなわち惹かれ依るものと信ぜられたのである。念仏宗などは、ある点から見れば、実に羨ましいほど、原始的な意義を貽している。

いま少し進んだ場合では、神々の姿を偶像に作り、これを招代とするようになった。今日のごとき、写生万能の時代から遠い古代人の生活においては、もちろんいま少し直観的象徴風の肖像でも満足が出来たはずである。仏教では、宇宙に遍満し給う盧遮那仏をさえ具象せしめているが、

我古代人には神もほぼ人間と同じ容子を具えたまうものとの考えはあったろうが、さてこれを具象化する段には、たとえば十三臂あるとか、猪に乗るとか、火焔を負うとかいう、一定の約束がないために、かえって種々の疑問を起こしやすいところから、むしろ描写を避け、象徴に進んだことと思う。だから仏像の輸入に刺戟せられ、思い切って具象化した神像の中には、今日何神のやら判然せぬものが多い。けだし我古代生活において、最も偉大なる信仰の対象は、やはり太陽神であった。語部の物語には、種々な神々の種々な職掌の分化を伝えているが、純乎たる太陽神崇拝の時代から、職掌分化の時代に至るまでには、ある過程を頭に入れて考えねばなるまいと思う。もちろん原始的な太陽神崇拝の時代でも、他の神々の信仰はなかったと言うのではない。ただ、いま少しく非分業的であったと思うのである。しかしこの赫奕たる太陽神も、たんに大空に懸りいますとばかりでは、古代人の生活とは、霊的に交渉が乏しくなりやすい。ゆえにまずその象徴として神を作る必要が生じて来る。ここに自分は、太陽神の形代製作に費された我祖先の苦心を語るべき機会に逢着した。

まず形代について、かねて考えているところを言えば、いったい人間の形代たる撫物は、すぐさま川なり、辻なりに棄つべきはずなのに、保存して置いて魔除け・厄除けに用いるというのは、一円合点のいかぬ話であるが、これには一朝一夕ならぬ思想流転の痕が認められるのである。神の形代に降魔の力あるはもちろんであるが、転じては人の形代にもこの神通力を付与するに至っ

た。その仔細を理会するには、形代に移された人の穢れすなわち悪分子は、八十禍津日・大禍津日化生の形代をさながらに、御霊的威力を振うて、災禍を喰い留めてくれると言う外に、なお古代人が実在の親しむべきを知るとともに、実在を超越する程度の高いものほど、怖ろしさの程度が加わると感じた根本観念を推測して見ねばならぬ。

実在する間は、人間の意のままに活殺し得べき動物が、一歩実在性を失うや、たちまち盛んに人間を悩まし、あるいは未然を察知し、あるいは禍福を与奪する。また我々の属性の部分部分でも、抽象的なものほど恐怖の念を唆る傾向のあったもので、分裂などと言えば事々しいが、我身よりあくがれ出ずる魂の不随意的な行動を、自ら恐れることすらあった。かの六条の御息所の恐怖などは、ただに道徳上の責任を思うためのみではなかったので、むしろ、我が魂魄に対する二元的の感情であったかと思うのである。

話が岐路に入ったが、立ち戻って標山のことを言おう。標山系統のだし・だんじりまたはだいがくの類には、かならず中央に経棒があって、その末梢にはさらに何かの依代を附けるのが本体かと思う。かれこれ記憶に遠い話よりは、自分に最も因縁の深い今の大阪市南区木津、元の西成郡木津村で、今から十年前まで盛んであっただいがくについて話してみよう。

故老の言い伝えには、京祇園の山鉾に似せて作ったと言うが、これと同型の物の分布する地方は広く、五十年や百年以来の思いつきとは認められぬ。まず方一間高さ一間ばかりの木の籰を縦横

に貫いて緯棒を組み、経棒はこの籰の真中に上下に開いた穴に貫いて建てる。柱の長さは普通の電信柱の二倍もあろう。上には鉾と称えて、祇園会のと同じく円錐形の赤地の袋で山形を作った下に、ひげこと言うて径一丈余の車の輪のように輞に数多の竹の輻の放射したものに、天幕を一重にまたは二層に取り付け、その陰に祇園巴の紋の附いた守袋を下げ、さらにその下に三尺ほどずつ間を隔てて十数本の緯棒を通し、赤・緑・紺・黄などにけばけばしく彩った無数の提灯を幾段にも掛け列ね、夜になるとこれに灯を点じて美しい。そのまた下は前に言うた籰であって、立派な縫箔をした泥障をつけた、胴の高さ六尺余の太鼓を斜めに柱にもたせかけ、膝頭までの揃いの筒袖を着た男が、かわるがわる登って、鈴木主水だの石井常右衛門だのの恋語りを、やんれ節の文句そのままに歌い揚げるのである。

昨年五月三十日相州三崎へ行った時、同地祭礼で波打際に子供の拵えた天王様が置いてあったが、やはり籰の穴に榊の枝幾本となく、門松などのように插してあるのが、いわゆる山の移り出たようで、坐に故郷の昔の祭りが懐しく思い出された。木津ではすでに電線に障るとの理由でその柱も切られ、今では八阪社の絵馬堂の柱となってしもうたのであるが、このまた籰という物が、横臼を曳き出したり、綱を敷いたり、さては粟殻を撒いて早速の神座を作ったのと同様に、古代人の簡易生活を最も鮮明に表示しているので、漁師村などによく見掛ける地引網の綱を捲く台であったようだ。小さい物では、大阪で祭りの提灯を立てる四つ脚の籰なども、地を掘って柱を建て

ぬのは、すなわち昔の神座の面影を遺すものではあるまいかと思う。

三

さてこの類の柱または旗竿には、かならずその尖に神の依代とすべきある物品を附けたものである。木津のだいがくなども、自分等が覚えてから、町によっては三日月・鎗・薙刀・神楽鈴・三本鎗・千成瓢箪などいろいろ立てるようになったが、依代の本体は、やはり天幕に掩われた髯籠であった。これは、そのころあった若中（今はもったいらしく青年会）のだいがく、並びに西成郡勝間村・粉浜村、中河内の住道村などで以前出した物には、天幕も鉾もなく露出しておって、柱の尖には榊などの束ねたのがあるばかり、最も目につくのは、この髯籠であった。後世ようやく本の意が忘却せられ、さらに他の依代をその上に加うるに到ったのかと思う。

しからばその髯籠の本意はいかにと言うと、地祇・精霊あるいはいったん標山に招ぎ降した天神などこそ、地上に立てたいわゆる一本薄（郷土研究二の四）、さては川戸のささら荻にも、榊葉にも、木綿しでにも、樒の一つ花（一本花とも）の類にも惹かれよったであろうが、青空のそきえより降り来る神に至っては、かならず何かの目標を要したはずである。もっとも後世になっては、地神のよりしろをも木や柱の尖に結び附けたことはあったが、古代人の考えとしては、雲路を通う神には、かならずある部分まで太陽神の素質が含まれていたのであるから、今日遺ってい

る髯籠の形こそ、最も大昔の形に近いものであるかと思う。木津の故老などが、ひげことは日の子の意で、日神の姿を写したものだと申し伝えているのは、民間語原説として軽々に看過することが出来ぬ。その語原の当否はともかく、語原の説明を藉りて復活した前代生活の記憶には、大きな意味があるのである。

木津のだいがくのひげこは、たんに車の輪のような形のものになっているが、若中のもの、その他村々所用の物では、いずれも轂より八方に幾本となく放射した御祖師花（東京のふじばな）の飾りをかく称するのを見ると、後代紙花を棄て、輪を取りつけ天幕を吊りかけて、名のみを昔ながらに髯籠と言うのであろう。我々の眼にはたんなる目籠でも同じことのように見えるが、以前は髯籠の髯籠たる編み余しの髯が最も重要であったので、籠は日神を象り、髯はすなわち、後光を意味するものであると思う。十余年前粉河で見た髯籠の形を思い浮かべてみても、その高く竿頭に靡くところ、昔の人に、日神の御姿を擬し得たと考えしむるに、十分であったことが感ぜられる。

東京などで祭礼の日に舁ぎ出す万燈の中には、簡単な御幣を竿頭に附けたものもあるが、これまたいわゆる御祖師花の類を繖状に放射させたのが正しい元の形式であったろう。池上会式の万燈には、雪の山かとばかり御祖師花を垂れたのをよく見受ける。中山太郎氏の談によれば「えみぐさ」と言う書に見えた佐渡の左義長の飾り物で、万燈同様に舁ぎ出し、海岸で焼却するものにも、

同じように紙花を挿し栄(はや)していた。さらに野州・上州にわたって、大鳥毛を見るように葬式の先頭に振りたてて、途すがらお捻り(ひね)銭を揺りこぼして行き、これを見物群衆の拾うにまかせる花籠と言うものも、やはりこの系統に属する物ではないかと思う。

要するに当初の単純な様式が一変して、後には髯籠の周囲に糸を廻らし、はては紙を張って純然たる花傘となし、竹の余りに瓔珞(ようらく)風に花などを垂下せしむるなど、次第に形式化し観念化し、今ではほとんど何のことやらわからぬようになったのである。万燈などは割合に丈が低いが、最初、深山木の梢から、これを里の祭の竿の尖に移し始めたころのものは、竿の高さもはるかに高かった上に、髯籠の形式も純一であったとすれば、この類の象徴はすこぶる鮮明に人の心に痕を印することが出来たろうと考えられる。

最近のものでは、日の丸の国旗の竿の先に、普通は赤い球などを附け、日は一つ影は三つの感があるが、やや大きな辻々などに立てる旗竿には、これまた目籠に金紙・銀紙などを張っている。五月幟(さつきのぼり)の竿の頭にも、東京ではこれに似た目籠または矢車などを附けるが、栃木地方の人の話では、あの辺では十数年前までは、髯の長く垂れた籠を取り付けていたと言う。これからさらに想像の歩を進めれば、今日の鯉幟(こいのぼり)などもあるいはまた髯籠の一転化かもしれぬ。髯籠から吹貫きまたは吹き流しへ、吹貫き・吹き流しから鯉幟へ、道筋を辿ることはさして困難ではない。吹貫きはたんに目籠の下へ別に取り付けたいわゆる髯とも見得るのである。

次に言うべきは、修験道の梵天(ぼんてん)のことである。目籠と梵天との関係は、いまのところまだ、いずれが親いずれが子と、そう手軽には決し兼ねるが、二者の形似は確かに認めねばならぬ。ただ目籠の単純なるに比して梵天にはさらに御幣の要素をも具えているのである。京阪では張籠(はりこ)のことをぼてと謂う。これはぼてぼてと音がするからぼてというのか、と子供の時は考えていたが、これもどうやら梵天と関係がありそうだ。

我々上方育ちの者には、梵天といえば、ただちに芝居の櫓などに立てた、床屋の耳掃除に似た頭の円く切り揃えられた物を連想するが、関東・北国等の羽黒信仰の盛んな地方ではかならずしもしからず、ぼんてんすなわち、幣束の意に解しており、その形状もいよいよ削り掛けまたはいなうの進化したもののように見えて来る。香取氏の梵天塚の話（郷土研究二の五）などを見ても、梵天・幣束・招代の三者の関係は直観し得るのである。

梵天については後にいま一度言うべきおりがあるが、ここにはただ、張籠と梵天との語原的説明を介して、髯籠と梵天との関係を申したまでである。ぼてと言う籠の名が擬声語でないことは、他にも証拠がある。肥え太った女などの白く塗り立てたのを白ぼてなどと言うが、これなどはもちろん音からではなく、梵天瓜の白いのを白梵天と言うところから、人にも譬(たと)えて用いたのであるらしいことを考えると、自ら命名の理由の、外にあるべきを推測せしむるのである。

四

髯籠の因みに考うべき問題は、武蔵野一帯の村々に行われている八日どうまたは八日節供と言う行事である。二月と十二月の八日の日、前晩からめかい（方形の目笊）を竿の先に高く揚げ、この夜一つ眼と言う物の来るのを、こうしておくと眼の夥しいのに怖じて近づかぬと伝えている。南方氏の報告にも、外国で魑魅を威嚇するために目籠を用いると言う事が見えていたが、それはおそらく凶神の邪視に対する睨み返しとも言うべきもので、単純なる威嚇とは最初の意味が少し異なっていたのではないか。天つ神を喚び降ろす依代の空高く揚げられてあるところへ、横あいからふと紛れ込む神もないとは言われぬ。今日の稲荷下げの類でも、際限もなくあちこちの眷属殿が憑って来、はては気まぐれの狸までが飛び入りをして、蒟蒻・油揚などをしこたませしめて還ることもある。それほどでなくても、通り神・通り魔などと言う類もある。いずれは人間でも、浮浪人は悪いことを犯し易い不安定状態にあるごとく、浮浪神もまたいつどこに割り込んで来て、神山を占めんとするやら計り難いゆえに、旁太陽神の御像ならば、睨み返しも十分で安心と言う考えであったかと思われる。もちろんここまで到来するには、数次の思想変化があったに相違ない。最初は単純に招代であったのが、次にはその片手間に邪神を睨み返すこととなり、果ては蘇民将来子孫とか、鎮西八郎宿とか言う英雄神の名に托して悪鬼を払うように、高く空よりする者

の寄り来るを予防した次第である。西川祐信画の絵本徒然草に、垣根に高く樹てた竿の尖に鎌を掲げた図面があった。あまりに殺風景な為方とは思うが、目籠と言い、鎌と言い、畢竟は一つである。

卯月八日のてんとうばななども、釈尊誕生の法会とは交渉なく、日の斎に天道を祀るものなるべく「千早ふる卯月八日は吉日よ、かみさげ虫の成敗ぞする」と言うまじない歌とあいまって、意味の深い行事である。ただし、竿頭のさつきの花だけは、花御堂にあやかったものであって、元はやはり髯籠系統のものであったかと推測する。なお後の話の都合上、この八日と言う日どりを御記憶願っておく。

日章旗の尖の飾玉などが、多くは金銀紙を貼り、または金箔などを附けて目籠の目を塞ぎ、あるいは木細工の刳り物などを用いているのは、元来この物がおぎしろであって、魔を嚇すが本意ではなかったことを暗示し、すなわち、武蔵野の目かいの由来談に裏切りするものである。ことに八日日の天道花などに至っては、どう見ても魔の慴伏しそうなものでない。しかもかくのごとく全然当初の趣意が忘却せられるに至っても、いわゆる民俗記憶はいつまでも間歇的に復活し来り、しばしばこれがよりしろに用いられていたのは偶然ではないように思う。

さて、招祭りの対象が神であれ精霊であれ、依代の役目には変わりがないとすれば、この間には何か前代人の遺した工夫の跡があるはずである。かく考えて注意して見ると、おもしろいのはか

の盂蘭盆の切籠燈籠である。この物の名の起こりについては、柳亭種彦の還魂紙料あたりに突拍子な語原説明もあるが、切籠はやはり単純に切り籠で、籠のもっとも、想化せられたものと言うべく、盆の夕に家々でこれを吊るのは、別に仏説に深い根拠のあることとも思われぬ。もっともしなでも、盂蘭盆に火を焼き燈竿を樹てること、書物にも見えてはいるが、いわゆる唐風の輸入にはかならず在来のある傾向を契機としたもので、力強い無意識的模倣をするに至った根柢には、一種国民の習癖ともいうべきものに投合する事実があったのだが、これもまたその多くの例の一つに外ならぬ。

盂蘭盆と大祓との関係のごときもまたこれで、斉明朝の純然たる仏式模倣から、漸次に大祓思想の復活融合を来たしたように、習慣復活の勢力に圧されて単純なる供燈流燈の目的の外に、さらにその上に精霊誘致の任務にも用いられたわけである。おこがましい申し分ではあるが、かの本地垂迹説をたんに山家・南山の両大師あたりの政略であったように言う歴史家の見解は、たとい結果が一に帰するにしても、心理的根拠から、我々のすこぶる不服とするところであって、この事蹟の背後には、なお一段と熱烈にしてかつ敬虔な民族的信仰の存するものを認めてもらいたいのである。

されば、高燈籠・折掛燈籠・切籠燈籠の類も、たんにその起原をしな・天竺に覓めただけでは、かならず手の届かぬ痒いところが残るはずで、他の二種のものはしばらく言わず、切籠燈籠のご

ときは、とうていそれだけでは完全なる理会を望み難いのである。自分の考えを言うならば、切籠燈籠のあの幾何学的構造は決して偶然の思い附きではあるまい。

いかなる時代に始まったかは知り難いが、盂蘭盆供燈に目籠の習慣を参酌して見て、そこに始めて起原の暗示を捉え得る。すなわち、右はまったく髯籠の最も観念化せられたもので、畢竟供養の形式に精霊誘致の古来の信仰を加味したもので、表は日本中は天竺と国姓爺合戦の角書きのような民俗に外ならぬ。精霊は地獄の釜を出るとそのまま、目当てはここと定めて、迷わず障らず、一路ただちに依り来る次第であるが、ただ怖ろしいのは無縁の精霊である。それはまた応用自在なる我々の祖先は、この通り魔同様の浮浪者のために、施餓鬼と言う儀式を準備して置いたものである。

これを要するに、切籠の籆は髯籠の目を表し、垂れた紙はその髯の符号化したものである。地方によっては魂送りの節、三昧まで切籠とともども精霊を誘い出で、これを墓前に掛けて帰る風もある。かの飯島お露の乳母が提げて来た牡丹燈籠などもまたこれである。

話をふたたび初めに戻して、いま一度標山について述べてみたい。昔北野、荒見川の斎場から曳き出した標山などは、この神事に祭られ給うべき天つ神を招ぎ依せるのが本意で、これを内裏へ引いて来るのは、寄り給う神々を導いて祭場まで御伴申すわけであったが、これが一歩を転ずる時は途次の行列が第一になって、鎮守さまへ行くのは、ただ山車や、地車などを産土神に見せま

いらせ、神慮を勇め奉るためだとする、近世の祭礼の練りものの形式になるのである。

標山系統の練り物の類を通じて考えてみるに、天神は決して常住社殿の中に鎮坐在すものではなく、祭りの際にはいったんよそに降臨あって、そこよりそれぞれの社へ入り給うもので、戻りもこれと同様に、標山に乗っていったん天降り(あも)の場(にわ)に帰られ、そこより天馳り(あまかけ)給うものと言わねばならぬ。神社をもって神の常在の地とするはもちろん、神の依りますところとすることも、少なくとも天つ神の場合においては、我々の従うこと能わざる見解である。

これについては、芸州三原(みはら)の祭礼に、神は山上より降り来り給い、祭りの間おわします家を神主に憑(かか)って宣らせ給うと信ずる風習は、はなはだ多くの暗示を含んでいる。これすなわち、天つ神は地上にはいまさず、祭りの時に限って迎え奉ると言う消息を洩しておるものでなかろうか。もしこの信仰を認めぬとすると、各地の祭礼がかならず宵祭(よいまつ)りを伴うている風習を説明することがむずかしい。神がいったんよそに降り、そこからさらに祭場に臨み給えばこそ、いわゆる夜宮(よ)の必要はあるのである。この古くして忘れられたる信仰は、あるいは盂蘭盆の精霊の送迎の上に痕を留める外に、なおちらほらと各地に俤(おもかげ)を残している。

大和高市郡野口では村境において精霊の送迎をするそうである。前申す三原では三昧まで迎えに行き、精霊を負うと称して後向きになり、負うような手つきをして家まで帰ると言う話である。高天原と黄泉(よみ)国と本貫異なる両者を混同するようにみえるかしらぬが、いずれも要するに幽冥に

属する方々たる点に、疑いはないのである。

標山の観念化を経たものにさらに洲浜(すはま)・島台(しまだい)がある。洲浜のことは紫式部日記を初めとし、すでに平安朝において少なからず見えている。島台となってからも武家時代には盛んに用いられていたようで、その極端なのは、いつかの文部省展覧会の鏑木清方氏の吉野丸の絵に見えたもの、または一九の詞書き朝暦画の「吉原年中行事」にも、月見の座に島台の描いてあるがごとき、婚礼の席の外はほとんどこの物を見ることのない今日の人の眼には、なるほど異様にも映ずるかしらぬが、島台はもともと宴席であるによってこれを据えるので、しかも宴席に島台ないし洲浜を置くのは、これまた標山の形骸を留めるものである。信仰と日常生活と相離れること、今日のごとくはなはだしくなかった昔においては、神のいますところを晴(はれ)の座席と考えていたことは、これを推測するに難くはないのである。

五

日記・物語類に見えた髯籠を列べ出す段になれば、いくらでもあるであろうが、要するに儀式の依代の用途が忘れられて供物容れとなり、転じてはさらに贈答の容れ物となったのが、平安朝の貴族側に使われた髯籠なので、この時代の物にもすでに花籠ようの意味はあったらしく思われる。花籠なるものは、元来装飾と同時に容れ物を兼ねている。この類から見れば、後世の花傘・ふじ

ばなははるかに装飾専門である。

さてこの機会に、供物と容れ物との関係を物語る便宜を捉えさせてもらおう。私どもは供物の本義は依代にあると信じている。なるほど大嘗祭は、四角な文字に登録せられた語部が物語に現れて来る、祭祀の最も古い様式かもしれない。しかし我々を唆る中心興味の存する祭場の模様は、ある人々の考えているように、この祭り特有のものではないらしい。

諸神殺戮の身代わりとして殺した生物を、当体の神の御覧に供えるというところに犠牲の本意があるのではなかろうか、とこのごろでは考えている。人身御供をもって字面そのままに、供物と解することはもちろん、食人風俗の存在していた証拠にすることは、高木敏雄氏のような極端に右の風習の存在を否定する者でない我々も、早計だとは信じている。けれども殺すべき神を生かしておいて、人なり動物なりをもってこれに代えるということは、天梯立のとだえたことを示すもので、従来親愛と尊敬との極致を現して来た殺戮を、冒瀆・残虐と考え出したのは、そもそもすでに神人交感の阻隔しはじめたからのことである。

大嘗祭における神と人との境は、間一髪を容れないほどなのにもかかわらず、たんに神と神の御裔なる人とが食膳をともにするに止まるというのは、合点のいかぬ話である。この純化したお祭りを持ったまでには、語り脱された長い多くの祖たちの生活の連続が考えられねばならぬ。それはもっと神に近い感情発表の形式をもっていた時代である。今日お慈悲の牢獄に押し籠められた

神々は、神性を拡張する復活の喜びを失うてしまわれたのである。

神の在処と思われるものが、神そのものと考えられるのは珍しいことではない。そのものが小さければ小さいほど、神性の充実したものと信ぜられて来るのは当然である。依代はもとより、神性が神と考えられればこそ、舟・甕・臼（横・挽）・あいぬのかむいせとが御神体として祀られるわけである。まず、供物を容れる器の観察から導いて来ねばならぬ。折敷と行器とのくっついたような三方の類は大して古いものではなく、木葉や土の器に盛って献らねばならぬほどの細かな物の外は、正式には、籠を用いたものではなかろうか。延喜式・神道五部書などに見えた輿籠（または薤籠）は、疑いもなく供え物を盛った器で、脚あるいは口をもって数えられるところからみると、台の助けをまたずに、じかに据えることの出来るもので、しかも甕・壺のように蓋はなく、上に口をあいていたものと思われる。

ところがまた、ここに毛色の変わった一類の籠がある。それは火袁理の命の目無堅間・熊野大神の八目荒籠・秋山下氷壮夫の形代を容れたという川島のいくみ竹の荒籠など、ぼつぼつ見えているのがそれで、どうやら供物容れが神の在処であったことを暗示しているようである。増穂残口などを驚かした、熊野の水葬礼に沈めた容れ物は、実は竹籠であったのであろう。こうした場合に、流失を防ぐのに一番便利な籠は、口の締め括りの出来る髯籠であったはずである。死人を装うて、鰐対治に入って行かれた大神の乗物が、長く熊野に残っていたことは、物忘れせぬ田舎人

の心を尊まずにはいられない。
籠がほぼ神の在処なることが確かであり、同時に供物の容れ物となっていたことが、幸いに誤りでなければ、ただちにそれに盛られた犠牲は供物である以前に、神格をもって考えられたことに、結着させてもよかろうと思う。百取りの机代物を置き足わすようになったのは、はるかに国家組織の進んだ後の話で、元は移動神座なる髯籠が、一番古いものであったと思われる。一歩退いて考えてみても、神の形代なる犠牲が向上すれば神となり、堕つれば供物となると考えることが出来る。その依代も無生物よりは、生き物をもってすることが出来たなら、尋常の形代よりもさらに多くの効果を想像することが出来よう。

さてその容れ物なる籠も、時には形代なる観念の媒介を得て、神格を附与せられて依代となるので、粉河の髯籠・木津のひげこ、あるいは幟竿の先に附けられる籠玉は、この意味において、その原始的の用途を考えることが出来るので、かの大嘗会の纛幡の竿頭の飾り物も、後世のは籠を地として黒鳥毛を垂らしたものである。執念深い連絡はここにも見られるではないか。供物の容れ物が贈り物の容れ物となることは、すぐ納得の行くことで、それがさらに飾り物になる事もさのみ手数を要すまい。私の考えから言えば、大矢透氏が幣束は供物から出たものである、とばかり解せられたのも考えものである。たとい後世の事実から帰納せられたとは言え、やはり実験を土台とせられていた山中共古翁の幣束神体説は、依代の立場から見ればなお権威を失うてはいない。

かならず、神の依代に奉ったのが最初で、ようやく本意を忘れて、献る布の分量の殖えて来るに従うて、もっぱらに布や麻を献上するためのものと考え出すようになったのが、絵巻物の世界の幣束だったのである。さすれば、同じ道筋を通る平安朝の髯籠が、供物の容れ物から、贈答の器になったのもゆえのあることであるが、後にはほとんど装飾物として用いられるようになった。木の枝に髯籠をつるして、鳥柴・作枝と同様にさし上げて道行く人は、今日も絵巻物の上に見ることが出来る。
五月の邪気を祓うた薬玉は、万葉びとさえすでに、続命縷としての用途の外に、装飾という考えも混えていたのであるが、この飾り物もあるいはたんに古渡りの舶来品というばかりでなく、髯籠の形が融合しているのではあるまいか。

六

面白いのは宮ノ咩祭りの有様である。後人の淫祠のようすが、しかつめらしい宮中に、いちじるしく紛れ込んでいたのである。その柱の下に立てかけられた竹の枝につけた繖や男女の形代は、雛祭りが東風輸入であったことの俤を遺しているのと同時に、この笹が笠間神の依代であることを示すもので、枝に下げられた繖は、ここにも髯籠の存在を見せているのである。この笹と同じ系

統のものには七夕竹・精霊棚の竹、小にしては十日戎の笹・妙義の繭玉・目黒の御服の餅、その他東京近在の社寺から出る種々の作枝は皆この依代で、同時に霹靂木の用に供せられているのである。ここでしばらく餅花の話に低徊することを許してもらわねばならぬ。正月の飾り物なる餅花・繭玉は、どうかすると春を待つ装飾と考えられているようであるが、もともと素朴な鄙の手ぶりが、都会に入って本意を失うたもので、実は一年間の農村行事を予め祝うたにゅう木・削掛の類で、さらに古くは祈年に神を招ぎ降す依代であったものらしい。そこでまず近世では、十四日年越から正月にかけて、飾るのを本体と見るべきであろう。

阪本氏の報告によると、信州上伊那辺の道祖神祭りに、竹を割いて拵えた柳の枝ようの物を配ると、それを受けた家々では輪なりにわがねて、屋根に投げて置くそうである。これは形の上から見ても、一目に吉野蔵王の御服の餅花と一つものだと知れるが「えみくさ」に見えた佐渡のひげこのように、焼くことを主眼とするものと、そうした左義長風な意味を持たぬ餅花の類との間を行くもので、両方へ別れて行った分岐点を記念するように見える。大きなものなら立て栄すが、小さなものは屋根に上げて置く外はない。五月の菖蒲もこれである。七夕、あるいは盆に屋上に上げられる草馬にも、同じ系統は辿られるのである。

この竹の輪の大きなので、屋の内に飾られたのは、餅花である。いったい餅花とくりすます・つりいとは非常に近い関係にあるものと見えるが、同じ信州松本地方のものづくりあるいは名詮自

性のけやきのわかぎ、小田原で楢の木にならせる団子の木、岡市氏の報告せられた北河内の餅花（郷土研究三の一）などを見ると、いよいよその類似点が明らかになって来る。ものづくりという名は、簡易な祈年祭りの依代なることを示しているのである。常陸国志に武蔵の繭玉が榎の枝で作られて、その年の月の数だけの枝ある木を用いるとあるを思い合わせても、餅花・繭玉は農桑の豊作を祈るという習わしの通り、年占・祈年に神を迎えるためなることは疑いがない。小田原の団子の木が挽臼に立て掛けられるのも、依代と神座との関係を示していて面白い。繭玉系統の作り枝が社寺から出されるのは、依代に宿った分霊を持ち帰って祀る意味で、この点において削り掛け・ほいたけ棒・粟穂・稲穂・にわとこ・幸木なども皆同種のもので、ひいては酉の市の熊手も、御服の餅花から菖蒲団子と反対に向いて、大きくなったものと思われる。同じ時に売られる五色餅を見ても、黙会せられるところがある。古今伝授の三木の一つなる、めどにかけたけずりばなが、馬道にかけた削り花なることは、削り掛けの用途を知っている人には疑いがないはずである。その「花の木にあらざらめども咲きにけり」と言うたのは、削り掛けの一種に接骨木や竹にさす削り花のあるそれらしく、同じ糸にたぐり寄せられる物には、楢の木の殺ぎ口を丁字形に切りこんで羊歯の葉を挿し、田端の畦に立てられる紀伊熊野川沿岸の正月の立て物（名知らず）がある。古今集の歌は、こうした榑や丸太に削り花の挿された物に、興味を持って作った籠題だったのであろう。亀井戸の鷽替えの鷽は、形の上からすぐさま合点の行くように、神前に

供えられた削り掛けの依代を、奪い合う年占の一種なのである。

桃の節供の雛壇のあたりに飾る因幡の餅花を見ても、儀式の依代であったことは信じ易いであろう。自体、祈年祭りを二月四日に限るもののように考えるのは、国学者一流の事大党ばかりのことで、農村では田畑の行事を始める小正月に取り越して置くのが多く、またかならずしも正月十五日に限らず、大晦日・節分などを境目としてするものらしい。祇園の社頭ににゅう木に似た削り掛けを立てるのは、大晦日の夜から元朝へかけての神事ではないか。いったい大晦日と十四日年越しと節分とは、半月内外の遅速があるだけで、考え方によっては一つ物と思われる。年占・祈年・左義長・鳥追い・道祖神祭・厄落しは、何の日に行うてもよいわけである。

とにかく竹を使うにしても、自然木の枝を用いるにしてからが、皆多数の枝を要素としていることは、髯籠の髯と関係あるらしく、年々の月の数にこじつけたのは、素朴なぴたごらす宗の工夫の痕を示したのであろう。祇園の削り掛けのいわゆる卯杖が十二本であるのは、枝たくさんの削り花から、にゅう木に歩みよる道すじを示したのである。

平瀬麦雨氏の報告せられた信州松本の田植えの柳（郷土研究二の二）などもやはりこの類で、傍ら標山の依代とも言うことが出来る。熊野新宮の対岸神内では、年内から、墓場に花籠と称する髯籠を立てて、それには花の代わりに餅をつけて、正月の墓飾りをするよしである。これは師走晦日に亡者を呼びよせた髯籠と、祈年の依代との融合したもののように見えるが、ここにも多く

の枝を要素としていることが知れる。花なきころの間に合いの作り花が、立てがらを取り換える手数の省けるところから、削り花・花籠・餅花などは、一年を通じて用いられるようになったのである。さて依代の立て場所について、話さねばならぬ機会に逢着した。屋内に飾る餅花は、家で一番表立った場所に据えられるものであるが、元はやはり屋外に立てられたものが、取り込まれるようになったので、ここに到って装飾の意味あいが、いよいよ深くなったのであろう。花の塔・天道花などの高く竿頭に聳えているものから、屋上に上げられる菖蒲・竹の輪・草馬に到るまで、皆神あるいは精霊の所在を虚空に求めているのである。中陰の内は、亡魂屋の棟を離れぬという考えも、また屋の棟をば精霊のよりどころとする信仰も、皆虚空に放散している霊魂を、集注せしめる依代なる基礎観念があるからである。我々の祖先ばかりでなく、どうやら我々自身も「魄」の存在を認めていないことは、明言して差し支えがないらしい。

七

ともあれ、山では自然の喬木、家では屋根・物干台、野原では塚あるいは築山などの上に、柱を樹てて、神の標さしたものとするのであるが、なおそればかりでは、うっかり見外される虞のあるところから、特別の工夫が積まれているので、ここにだしの話の緒口はついたのである。

だしの「出し」であることはほとんど疑いがない。ただし、神のために出し置いて迎えるという

のか、物の中から抜け出させているから命けられたのかは少し明らかでない。徳島の端午に作るやねこじきまたは、だしと言われている作り物は、江戸の顔見世のとうろうなる屋根飾りと同様に、屋上に出すもので、依代が竿頭から屋根に降りて来た時機を記念するものである。

今日浜松近傍でいうだしは、各地の祭礼・地蔵盆の作り物、大阪西横堀の作り物などと同じ物をいうので、これはすでに屋内まで降りているのである。これは依代の本意を忘れるとともに、大規模の作り物を立てるに足る広い平面を要したからである。

同類の変形は、大阪新町・江戸新吉原のとうろうにも見られる。実際真の燈籠を見せるのではなくて、顔見世のとうろうと同じく、盆燈籠の立つころに、衆人に公開した作り物に過ぎなかったので、さらに佐伯燈籠に到っては、祭礼の渡御の前に行く人形であった。名義の起こりはやや古いところにある。私はこれを室町のころから行われた禁裡の燈籠拝見の忘れがたみと見るべきもので、恋・無常の差はあるが、本願寺の籠花と同じ血脈を引いていて、等しく神・精霊に捧げた跡をあやからせるために、公開したものというべきで、伊勢のつと入りなども、こうした共産的な考えから出た風習と思うのである。ぜんたい、池坊の立花の始まりは、七夕祭りにあるらしいことは、江家次第の追儺の条を見ても明らかである。

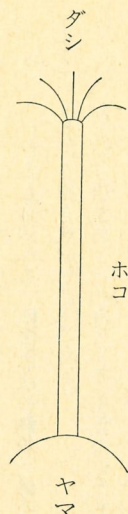
さて、長崎宮日に担ぎ出される傘鉾の頭の飾りをだしものといい、木津のだいがくの柱頭のしるしをだしと言うているのは、今日なお山車の語原を手繰りよせる有力な手掛りである。手近い祇

園御霊会細記などを見ても、江戸の末までもこの名所が世間には忘られていながら、山・鉾に縋り付いて、生き残っていたことが知れる。同書には「鉾頭、鉾の頂上なり、だしなり」とか、あるいはだし花などいう名詞を書き残している。

今出来るだけ古くだしという語をあさって見ると、王朝のいだし車には深い暗示が含まれているが、これは後のこととして、次に思い浮かべられるのは、旗指物の竿頭の飾りをだしと言うたことである。嬉遊笑覧に引いた雑兵物語の帘のだし・武者物語の鹿の角のだしなどは、決して珍しいことではない。いろいろの旗指物図を見れば、到るところにこの名所は散見している。たとえば島原陣諸家指物図に、鍋島光茂の馬印を「大鳥毛・だし・金の瓢」と書いたのや、奥羽永慶軍記小田原攻めの条に出る岡見弾正の酒林のさし物などを見ても知れる。なお笑覧に引いた、祐信の三つ物絵尽しの謎の、端午の幟のだしは五月幟の竿頭の飾りをもだしと言うていた証拠である。

さてこのように、竿頭の依代から屋上の作り物、屋内の飾り人形あるいは旗竿尾の装飾にまで拡がっているだしの用語例は、ただちに、江戸の祭りの山車の起原に導いてくれる。山王・神田の氏子の山車が、祇園の山鉾を似せたものだといわないまでも、本家・分家の間柄を思わせるだけの形似のあるのは事実である。

江戸では屋台全体の名であっただしが、京都・長崎・大阪木津などでは、なお部分の名称として

いるのを見れば、聡明な読者にはどちらが末、どちらが本と言う考えが、すぐさま閃いて来なければならぬはずである。江戸の山車は旗竿の頭の飾り物が非常な発達をしたために、そのまま全体の名となったのであろうが、尾芝氏も言われた通り、鉾と言うところから一々柱頭に剣を附添えた祇園の鉾も、元は柱の名に過ぎなかったのである。さすれば、山車・鉾・山の関係は、次の図に示すようなものである。この名称の分岐点は、各部分の特徴から分化して来たものなることは、あらためて説明するまでもなかろう。室町時代に出来た尺素往来に、すでに鉾と山とが列べられているところから見ると、この山あるいは鉾に同化せなかった前の江戸の山車の原始的な形はどういう物であったろうか。私は今各地の祭りにふんだんに用いられている剣ぼこの類から、範囲を狭めては四神剣の観察をする必要があると思う。百川の落語にひきあいに出る四神剣の、四神と剣とは、実は別物である。剣は普通の剣ぼこで、それと四神の違っている点は、旗竿の頭の黒塗りの折敷ようのものに四神の像を据えている点で、下にはいずれも錦の幢を垂れている。

これが籰の上に立てられることの代わりに、車の上に載せるようになれば、竿頭のだしなる四神像は、望見するに都合よく拡大する必要が起こって来るので、そこに四神像に止らず、祇園その他の作り物の模倣が割り込んで来る余地の出来たわけで、現に大正の大典に輓かれた麻布末広神社の山車は、錦の日月幢を二丈余りの三段の空柱の前面を蔽うほどに垂れて、柱の末のおしきようのものに、水干を着て御幣を持った猿の作り物が据えてあった。だいたいに山の手の山車は、老人の話を綜合すると、半蔵門を潜る必要上、下町の物よりは手軽な拵えであったらしい。これが下町の山車になると、柱の存在などはほとんど不明で、むしろ祇園の鉾に近づいているが、多くの物はやはり人形の後に小さく、日月幢を立てて俤を止めている。この想像が幸いに間違っていなければ、江戸の山車は旗竿の大きくなって車に載せられたもので、いわゆる依代が勢力を逞しくしたものなのである。

諏訪の御舟祭りの屋台はおそらく、元三大師作と伝える舟謡を残しているほど古い日吉山王の御舟祭りと同様、水上渡御の舟を移動神座なる籰の上に据えたものらしく、舁くべきはずの物を輓く点と、依代なる人形の柱に関係のない点は他の祭屋台と違った点であるが、江戸の山車が今日の四神同様籰の上に立てられ、それに車をつけるようになったという道筋を教えるものではないだろうか。祇園の方でも、名こそ違え人形を飾ることは一つで、鉾や作り山が大きくなったために、だしなる名称はとらなかったが、畢竟同じ物でなければならないはずである。

さて長崎宮日の傘鉾のだしものは、田楽師の藺笠の飾り物、ないし獅子舞・手古舞の花笠と一つだというと、不審を立てる人もあろうが、まず聞いてもらいたい。

祇園の傘鉾にも四条西洞院のものには、傘の上に花瓶を据えて、自然木の松と三本の赤幣束が插してあり、綾小路や室町のものも傘の上の金鶏が卵を踏んでいる後に、金幣が二本立てられていた。さらに古く尺素往来のいわゆる大舎人の鵲鉾は、実は異本にある笠鷺鉾の誤りであろうと言うことは、武蔵総社の田植えに出た傘鉾にだしとして鷺の飾りの附けられているのを見ても明らかである。住吉踊りの傘鉾にも幣束のだしの附いたのがほんとうで、いま一度話す機会はあるが、踊りの中心となる柱が多く傘鉾で、その柄の端には、花なり偶像なりの依代を立てる必要がある。前に述べた田楽師がすばらしい花藺笠を被くのも、元よりましであったことを暗示するものであろう。そそり立つ柱なり竿なりの先の依代なるだしは、いくら柱が小さくなっても、あるいは終に柱を失うて、とどのつまり人の頭に載るようになっても、振り落とされなかったのである。

神を迎えるだし行燈が、宵宮から御輿送りまで立てられたのは、最も理窟に適うたことで、ただこれをもって江戸の山車の起原と想像した我衣の説は、なるほど、笑覧の否定したように考えが狭過ぎるようだが、祭りが昼を主とするようになってから、だし行燈が装飾一遍となったのは、大阪の祭提灯と同じ径路を辿って来たものらしい。四尺ばかりの長提灯を貫いて、ほとんどその三倍の長さの塗り物の竿が通っていて、その頭には鳥毛の代わりに馬の尾か何かの白い毛を垂らした、その上へさらに千成瓢箪・奔馬などの形の附いているものである。それを宵宮には担げて宮に参詣しては、新しい護符を貼りかえてもらって帰って来るのである。持ち帰ると家ごとに表へ出してある、四方ころびになった四脚の台に立てて置いたのであるが、その用はやはり神招ぎの依代として、天降ります神の雲路を照らすものなのである。

幣束から旗さし物へ

一

千年あまりも前に、我々の祖先の口馴れた「ある」という語がある。「産る」の敬語だとその意味を釈き棄てたのは、古学者の不念であった。私は、ある必要から、万葉集に現れただけの「ある」の意味をば、一々考えてみたところ、どれもこれも、存在の始まり、あるいは続きという用語例に籠ってしもうて、一つとして「産る」と翻さねば不都合だという場合には、出くわさずにすんだ。かの語を「産る」と説くのは、主に賀茂のみあれに惹かれた考えであるが、実のところみあれそのものが、存在を明らかに認める、すなわち、出現という意に胚胎せられた語だと信じられる。

このことは柳田国男先生もすでに考えて（山島民譚集）いられる。もっとも、神あるいは神なる人にかけて、つねに使い馴れたため、自然敬意を離れては用いることはなくなっていた。その一類の語に「たつ」というのがある。現在完了形をとったものは、「向ひの山に月たゝり見ゆ（万葉

集巻七）」などいう文例を止めている。この語はたんに、今か以前かに標準を据えて、進行動作を言うだけのものではなく、たしかに「出現」の用語例を持っていた。文献時代に入っては、月たち・春たつなどにわずかに、俤を見せていたばかりで、敬語の意識は夙くに失われている。

諏訪上社の神木に、桜たたい木・檀たたい木・ひくさたたい木・橡の木たたい木・岑たたい木・柳たたい木・神殿松たたい木があり、たたいは「湛」の字を宛てるよし、尾芝古樟氏（郷土研究三の九）は述べられた。これら七木は、桜なり、柳なりの神たたりの木という義が忘れられたものである。大空より天降る神が、目的と定めた木に憑りいるのが、たたるである。すなわち、示現しておられるのである。神の現り木・現りの場は、人相戒めて、近づいて神の咎めを蒙るのを避けた。そのために、たたりのつみとも言うべき内容を持った語が、今も使うたたり（祟）の形で、久しい間、人々の心に生きて来たのである。

神に手芸の道具を献ることは、別に不思議でもないが、線柱の一品だけは、後世臼が神座となりやすいように、ひょっとすれば、神のたたりのよすがとなった物かもしれぬ。絡垜・機が夢に神憑りを現ずること、姫社の由来（肥前風土記）にある。機は、同じ機道具の縁に引かれたのかと思う。

神のあれのよすがとなる物が、阿礼・みあれと呼ばれたことは、説明は要すまい。今日阿礼のことを書いた物は、すべてこの語に言語情調の推移のあった、後期王朝にできている。

賀茂祭りに、みあれに（としての意）立てた奥山の榊は、かなり大きな立ち木を採り（賀茂旧記）用いた根こじの物であったろう。そして、種々の染め木綿を垂でることが、あれとしての一つの条件であったらしい。この際、内蔵寮から上社・下社へ、阿礼の料として、五色の帛六疋、阿礼を盛る筥八合並びに、布の綱十二条を作る料として、調布一丈四尺を出す（内蔵式）ことになっている。その綱はみあれを舁ぐ時に、その傾くことを調節するために、つけたものと思われぬでもないが、やはり祭りの終わりにわが方へ引き倒して、一年の田畑の幸福を占おうとしたのが、一種の歌枕として固定するまでの、みあれひきの実際なのであろう。「大幣の引く手あまた」など言うのも、引き綱がやはり、みあれの五色の帛の長くなった物なることを示しているので、木綿のさがった小枝を引き折ることではなかったようである。後期王朝の人々の見たみあれの引き綱には、鈴がつけてあったと見えて、

　われ引かむ、みあれにつけて禱ること、なる〳〵鈴のまづ聞ゆなり（順集）

とあるのは、西行の

　思ふこと　みあれのしめに引く鈴の　かなはずばよもならじとぞ思ふ

という歌を注釈にすれば、まず納得は行くようである。ただし、二人の間には、かなりの時の隔たりはあるが、要点はまず変化のなかったものと見られる。

山家集の作者の目には、その引き綱が、今日我々の見馴れている鰐口の緒同様に映っていたらし

いが、殺伐な年占が、引くという語の用語例を使うて、緩やかな祈願に移っていったものと見るべきであろう。昔も今も、歌よみなどは、大ざっぱなことを言う者で、語通りに信ずるのは愚かしくも思われるが、いま一つ引くと

　あれひきに行き連れてこそ　千早ぶる　賀茂の川波立ち渡りつれ（古今六帖）

の「行き連れ」は、行きずりの物見人が、偶然一つの方角へ行く、と解かれそうであるが、共同の幸福を願う人々の行くさまと見るのが、時代の古いだけに、適当なように思われる。

大嘗祭の儀式に、八人の舞人がてん手に執った阿礼木（貞観儀式）は、既くとりものの枝を、ただちに然呼ぶまで変わっていたのか、それともまだ、この古い祭りには、古風なみあれ木が宮中に樹てられ、その木綿とり垂でた枝を折り用いたのか判然せぬ。賀茂あるいは松尾の阿礼ばかりが名高くなったおとつ世の歴史家は、これを山祇系統の神の依代と見るかもしれぬ。しかしここにまだ一つ、宮中の阿礼がある。

二

正月十七日の射礼に豊楽殿の庭上、射手を呼び出す人の控える座の南一丈の所に、その日、夜の引き明けから樹てられる二種の立て物がある。すべて今日からは想像に能わぬことだらけではあるが、一つは烏羅（からすあみまたはとなみと訓むか）という物十二旒。各二株の竹の間に、二

条の、長さ八尺・幅八寸の帛に鈴二つずつつけて張り渡したらしく、色は縹と緋とが六旒ずつであった。その外に、いま一つあるのが阿礼幡である。右に六旒、左に六旒、紫・深緑・緋・緑・黄・浅緑という順序で、柄がつけてある。その外、花槍二十口・幡二十旒を樹てる（掃部式・兵庫式）。

烏羅といい、阿礼幡といい、他に見えぬ語であるが、ここの阿礼も、射礼の場に神を招ぎ下した古風と見られよう。なおかの兵庫式の文の後に、羅と幡とを樹てるに入用の木綿や黒葛は、大蔵の方で請い受けて来たように書いている。黒葛は物を纏くためであり、木綿はとり垂でて神に献る物である。

阿礼その他の立て物の竿頭のだし（郷土研究三の九）として、榊葉・木綿が括られたと見るか、竿の神聖を示すために、その根方を樒の葉と葛蔓で纏き蔽る野間権現の神霊を移す木（三国神社伝記）と同じ意味あいに使われたものか、即決はできることでないが、阿礼幡が神の出現を待つ、やはり一つのあれであったことを証するだけには、役だってくれるようである。さすれば、十二旒の阿礼幡をもとは、一本の竿頭から長く垂れたあまたの染め木綿が、十二本の柄の尖に別れるようになったと考えるのは順当な想像であろう。

花時には花をもって祭り、鼓吹・幡旗を用って歌舞して祭る（日本紀一書）とある花の窟の祭りは、記録のぺいじの順序を、そのまま時間の順序と見ることができれば幡旗という語の、見えた

初めてである。この花と幡とは、縄でもって作った（熊野三巻書）との古伝がある。縄で蓆旗をこしらえたとも見えぬ文面であるから、やはり竿頭から幾筋もの縄を垂れた物と見る外はない。上代から然りと信ずることはできぬにしても、なお江戸よりは古くの為来りと考えられる。

われわれは、疑い深い科学者と肩を並べて生きているのだから、布よりも縄のゆうしでを、無条件に古い物と速断することはためらうが、竿頭から縄あるいは木綿を長く垂れた物をはたと言うていたことは、認めないわけにはいかぬ。われわれの国語が、不変の内容を持ったままで、無窮の祖先から罔極の子孫に語り伝えられるものと考えるのは、やまとたけるや義経も、石の槨の口さえあければ、現代人とただちに対話をまじえることができると信じることである。

記・紀の叙述と、それに書記せられなかった以前の語部の素の物語の語りはじめとでは、その昔といい、今というにも、非常な隔たりがある。記・紀に「ある」と書いていることは、すでに幾十百年以前に「ない」ときまったことであるかもしれぬ。わりあいに変動の少なかるべきはずだからと言うので、名詞の内容を千年・二千年にわたって変わらぬと考える人は、通弁なしに古塚に出かけて、祖先と応対ができるわけである。

物に驚くこと、なお今日の我々のごとくであった祖先は、明治・大正の子孫が日傘・あげものと言わずにただちに、ぱらそる・ふらいというような、知恵ある無雑作は持ち合わせなかった。物と物とを比べて、似よりの点を見つけては、舶来の四角な字に国語の訓みをつけて置いた。その中に

四角な文字そのままの事物が渡って勢力を得るようになれば、国語の軒端を貸した固有の事物は、どんどんと取りかえられて、母屋にはいつの間にか、ほとんど見知りのなかった新しい事物が坐り込んでいるという、直訳に伴うて起こり勝ちの事実が、はたという語および品物の上にもあった。

二

語部が語り始めたところのはたは、今の日の丸の国旗のような形と用途とを持っていなかったかもしれぬ。斉明天皇の四年、蝦夷渟代ノ郡ノ大領沙尼具那以下に鮹旗二十頭、津軽ノ郡ノ大領馬武以下にも鮹旗二十頭を授けられた（日本紀）のは、同族の反乱に当てるためであろうが、鮹と言い、頭と言うのは、その旗の形容を髣髴させて、三巻書の縄の幡に近づかしめる。

字面通りに想像すれば、竿頭には円く束ねた物があって、それから四方八方へ鮹の足のように、布なり縄なりが垂れている形で、今日地方によっては、葬式の先頭に髯長く編んだ竹籠を、逆に竿頭につけて、紙花を飾ってふって行く花籠なども、それに引かれて思い浮かべられる。今日旗の竿尖につく金の球や、五月幟の籠玉の源になる髯籠（髯籠の話参照）の筋を引いた物に相違ないのである。まさかに縄のゆうしでや、竹の髯籠や、花籠を下されたものとも思われぬが、今の日の丸の旗などとはだいぶ遠い、かえってばれんなどに似よった形の物ではなかったろうか。

もっと異風な幡は、前にあげた肥前風土記基肄ノ郡姫社ノ社の由緒に見える。姫社郷の山途川の

門（川口か）の西に、荒ぶる神がいて、道行く人をとり殺すので、そのわけを占どうと、筑前宗像郡の人珂是胡に、自分を斎わせれば、穏かになろうとあった。珂是胡、幡を捧げて祈るには「実際私に祀られようとの思召しなら、どなた様であるかお示しください。それには、それ本所のお社に、この幡が風に乗って行って落ちますように」と言うて、幡を挙げて、風に順うて放ったところが、御原郡の姫社之社に墜ち、ふたたび飛び返って、山途川の辺の田村に来て落ちたので、神の在処が知れたとある。この幡、今日の人の考えにはいっている旗のような物ではなく、形は違うているとしても、幣束と同じ用をした物であることだけは、否定ができぬ。

小子部ノ栖軽が三諸山の神を捉えに行った時は、朱蘰をつけ、朱幢を立てて馬を馳せた（霊異記）と言う。神を捉えたというのは、後期王朝の初めの人の解釈で、実はあかはたを立てて、神を迎えたことを示しているのである。神功皇后が小山田ノ邑の斎宮に入って、自ら斎主となり、武内ノ宿禰に琴を撫らさせ、烏賊津ノ使主を審神者として、琴の頭・琴の尾に千絵高絵を置いて、七日七夜の間神意を問われた（神功紀）とあるのは、たくさんの長の高い幣束で琴の周りをとり捲いて、神依り板に、早く神のより来るように、との用意と見る外はない。

外国語学校の蒙古語科の夜学に通うたころ、満洲人羅氏から、蒙古語で幣束を Hatak と言うよしを習うた。その後、三省堂の外来語辞典が出たのを見ると、鳥居竜蔵氏が、はたの語原を、蒙古のはたすなわち幣束に関係あるものとしておられた。これはおそらく子音Kを聴きおとされた

のではなかろうかと思う。また、白木屋の二階であった同氏の個人展覧会で、右のはたっくの実物を見ることができた。柄はすべて一本の矢で矢弭の所に、小さな銅鏡をつけ、五色の帛が幣束を思わせる具合に括りつけてあった。東歌の

山鳥の尾ろの秀尾に　羅摩かけ、捉ふべみこそ、汝によそりけめ（万葉集巻十四）

という歌は、依然として、謎のように辿られるのみであるが、根本には、山鳥の秀尾を矧いだ矢に、鏡をかけたという幣束が、古い日本にも行われていた事実を、潜めているような気がしてならぬ。賀茂祭りや、射礼のあれに、染め木綿をつこうたのも、右のはたっくと似よっている。白和栲・青和栲の物さびしい色を神々しい物として、五色のしでをはるかおくれて世に出た物と思うのは、かえってくすんだ色あいを喜ぶ、後世の廃頽した趣味からわり出して、物喜びをした、幼い昔の神におしあてたものと言わねばならぬ。ところがまた、然る古代こがれでない人々から、近代風に謬られそうな、葬式の赤幡・青幡、降参の素幡がある。

四

おたがいにせわしない世の中に生まれ合わせて、紙魚の住みかにおちおちと、見ぬ代の祖々と話し交わしてもいられなくなった。そのために、心の底から古なじみのような気のせぬものは、夙かれ遅かれいつかの昔に、海のあなたから渡って来たまで、影も形もこの土にはなかったもの、

と早合点にきめられて来た。和順の心を示す白旗のごときも、人によっては、とてつもない新舶来の代物と考えているかもしれぬ。しかしこれはむしろ、純朴な物忘れであって、二、三、学問を享楽することを知った、たとえば、名ある者とし言えば、巾着切りの生国までも、自分の里にひきつけねば措かぬ物識りたちに、鼻のさきであいしらわるべきものではない。

古く、白旗を樹てて和順・降伏の意を現した、と見える事実はある。周防の娑麼の魁帥神夏磯媛は天子の使い来ると知って、磯津山の賢木を根こじにし、上枝に八握ノ劔、中枝に八咫ノ鏡、下枝には、八尺瓊を掛けた上に、素幡を船の舳に樹てて、参向こうた（景行紀）。また、新羅王は、素旆而自服、素組以面縛、封㆓図籍㆒、降㆓於王船之前㆒という風で、念の入った誓いを立てた（神功紀）。後の方は、漢文の筆拍子に乗ったとも言えようが、前のものまで、牛酒・三双矛の一類と見るのは、いささか気の毒である。

唐ぶりとも見える白旗は、この外にもある。行方郡当麻郷の国栖の寸津毘古が、倭武天皇に斬り殺された時、寸津毘売の懼悚心愁、表㆓挙白幡㆒迎㆑道奉㆑拝（常陸風土記）とある話は、幼稚な詞藻をひねり廻したこの書物ではあるが、出来心で筆が反れたものとは思われぬ。

とにかく、前期王朝のころには、戦争をやめる心を、てっとりばやく示す手段として白旗を竪てる風習を認めていたことは、確からしい。だからと言うて、すぐさま降服の意志表示と見るのは、早計であるかもしれぬ。いずれにしろそこに歩みよる道順として、こういう階段は経ていよう。

それは、汚き心なき由を、白幡立て、神を招ぎ下した場所で誓うという、古い信仰形式の片われである。

思うに、おそらく、語部の物語創作の際には、まだ明らかに、降服形式とまでは考えていなかったであろう。この白幡も疑いなく、幣束の部に入るべき用途と形式とを、具えていたものと考える。神招ぎ代の幣束なる幣が、神の依り現す場の標となり、次いでは、人あるいは神自身が、神占有の物と定めた標ともなり、またさらに、神の象徴とさえ考えられるようになったのである。私の話の順序から言えば、とりわけて白幡を用いずとも、よさそうに思われる。けれども片方、いたずらに染め木綿でないことを示したのは、白和栲が、幣束として普通の物でなく、特殊の場合に限って使うた物であったゆえかもしれぬ。

白幡と似た青幡という物がある。あおはたの木幡・あおはたの忍阪の山・あおはたの葛城山（万葉集）など、枕詞に用いたのが、それである。いずれも、山に関係のあるところから旗の靡くさまを山に準えたもの、と考えているようである。枕詞成立の時代から言えば、この詞などは、中期に入れてしかるべきものである。奈良の寺々に樹て並べた外国風の憧幡は、見も知らぬ飛鳥・藤原の宮人の口などから、生まれたものと思われる。白和栲・青和栲と対照せられるのから見ても、青幡の青和栲であったことは、断言してさしつかえがなかろう。しかも、そのふっさりと竿頭から垂れたさまを、山に見立てたものと思われる。

黒坂命葬送のさまは、赤幡・青幡入り交わって、雲虹のように翻って、野や路を照したので時の人、幡垂の国と言うたのを、後人が、信太の国と言うようになった（常陸風土記逸文）とある。死人の魂の発散を防ぐため、ある時期の間は、殯に、野送りに、墓の上に、常べったりの招魂の道具として、くさぐさの染め木綿の幡を立てたのである。

この幡が、今様の旗でないことは、信太の国の地名譚のしでという語から見ても知れる。神の純化が遂げられていなかったころの人々は、目に見えぬ力として、現し世の姿を消した人の霊をも、神と一列に幡もて、招ぎよすべきものと信じたのである。

以上によって、私の考えるはたなる物の形は、略諸君の胸に、具象せられていることと思うが、ほこ（郷土研究三の八・四の九）なる棒の先に、その名の本たるはたという、染め木綿の類が垂っていたのである。後期王朝の初めには、幡そのものにただちに、神格を認めるようになっている。別雷ノ神の纛の神（令集解）という、山城紀伊郡真幡寸神社などが、これである。しかも、やはり「纛」の字面に拘泥してはならぬ。この神こそは、賀茂のはたなるみあれを祀ったものと言うべきであろう。

どこの国でも、大将軍はかならず、神を招ぎよせ、その心を問うことのできた人であろう。倭建ノ命東征の際に、父帝から下された柊の八尋矛（古事記）や、神功皇后の新羅王の門に、杖つける矛を樹てて来られた（日本紀）というのも、刃物のついた槍の類ではなく、神祭りの幡桙であ

ったことは、奈良の都になって、神祭りに関係ありそうな杠谷樹の八尋桙根が、累りに諸国から貢進せられている（続日本紀）のを見ても、想像することはできようと思う。なお、杉桙別ノ命神社・多祁富許都久和気ノ神社など、桙に関係ある社が、ざらに全国に分布している（神名式）ことをも、傍証に立てることができる。

比々良木八尋桙根底不附国（播磨風土記逸文）とあるのから見ても、この桙は人を斬るものでなく、地に樹てて、神を祈る物なることはわかる。桙をもって戦に出るのは、随時に随所に衝き立てて、神意を問うことができる、ということなのである。戦場往来に用いられた旗さし物は、この方面からはいるのを順路とすべきようである。

五

学問に、つねの嘆きとするところは、興味の立ち遅れということである。研究の緒口がつき始めた時分には、事実はあらゆる関係に、首尾両端を没してしもうている。この幡の問題のごときも、ことごとく外来の旗と習合を遂げた後、幾百年の花紅葉が散り過ぎて、後世風の源氏・楠家の旗だと称する贋物類までも、手に取ればぼろぼろと崩れるようになったころ、やっと物になりかけて来たのである。「武備志」を見ても、四神・牙神・牙旗神およびその他の旗神の祭文というものが見えて、軍陣に神を勧請するのは我が国の古風ばかりでなかったことが知られる。ただし、

この際にもただちに、唐土伝来という即決だけは、つけぬようにしたいものである。軍学者などの浅まな物識りぶった説明に縋らずとも、旗さし物の起こりくらいは説けそうに思う。

旗を造り、旗を樹て、またその持ち出す際の斎戒謹慎のありさまや、またその蟬口には、かならず、神符を封じ籠める（軍用記）故実も、少弐氏の旗の横上に、綾藺笠をつけたのは、眷属の御霊の影向あって、蟬口に御座あるからとの家訓がある（梅松論）というのも、しな風模倣とは言われぬほど、古い種を有しているではないか。熊野の湛増が、船に若王子の御正体を載せ、旗の横上に金剛童子を書いて、壇の浦へおし寄せた（平家物語）というのも、同じ影向勧請の思想である。「菊池の人々に向ひて、矢を放つことあるべからず」とした牛王の起請文を、旗の蟬本に押して、少弐勢に見せびらかした（太平記）菊池方の皮肉も、旗に対する長い信仰の歴史の外に、勝手にひょっこり生まれた頓作ではない。

うわべは変わっても、中身はやつれたままに、昔の姿を遺していた旗も、武家末期の四半のさし物を横にした恰好の国旗となってしもうては、信仰の痕は辿られそうもなくなった。軍人が身に換えて大事にする今の軍旗という物も、存外、信仰とは縁の離れた合理的な倫理観の対象となっている様子である。しかしながら、かく明治の代に、新たな習合をした西洋の旗にも、実は長い信仰の連続はあったようである。

この方面の研究は、南方先生の助力を仰がねば、容易に結論は得られそうでないが、西洋の旗幡

類を大別すれば、すたんだぁどと、ふらっぐと、ならびにその中間をいく物との三つがあるように見える。しかも本は、一つのすたんだぁどに帰着しそうである。八尋桙根などをすたんだぁどに比べて見ると、幾分の似よりは見える。ただ彼にあっては、異物崇拝の対象なる族霊（とうてむ）の像を柄頭につけるが、桙の方にはそれがない。もっとも、後世のまといあるいは馬じるし・自身――また、自分・自身たて物・自身さし物・自分さし物などとも言う（「御指物揃・馬じるし」等）――などいう類には、とうてむから変わった物ではないかと思われるのもある。私は、昔の丈部（古事記・姓氏録・万葉集）をば、しな風の仗人と見ずに、あるいはこのすたんだぁどに似た桙を持って、大将の前を駆うた部曲かと考えている。

秀吉の在世のころから、旗さし物類の発達は目ざましいものであった。諸士皆競うて、さし物に意匠を凝して、注目を惹くことに努めた。秀吉・家康から、たんにさし物の画や字が珍しいと言うので、賞美せられた者もたくさんある（武徳編年集成・寛政重修諸家譜・貞享書その他）。それゆえ、諸侯の家には、大小二種の馬じるしや、自身・さし物から、諸士・雑兵の番指物・袖印・腰印に至るまで、その数と種類の多いこと、驚くばかりである。さし物の多くは、もと即興的にいろいろの物をさしたのが、かえってかように雑多な発達に導いたものらしい。長久手の戦いの屏風絵には、籠を負うて薄などの青草をさした武者が、二、三見えている。それが大坂攻めの絵巻になると、よくもわずかな年月の間に、かような変化を遂げたもの、と目が睜られるほどであ

る。薄をさしたさし物から、ただちに連想せられるのは一本荻といぅさし物（大阪攻め絵巻・弘前軍符）である。これは、普通に撓と言われるところの、袋乳の小幟風な旗の長く延びて末に尖りを持った物であるが、神事のよりましがさした一つ物・一本薄（郷土研究三の五〇〇等）などと縁がありそうである。馬じるし・さし物が、神事に交渉の深いことは、笠鉾から筋を引いた物が、諸家に多く行われていることでも知れる。

有馬直純の指物（島原御陣諸家指物図）に使うた、青杉の酒ほてという物は、帘の一種と思われるが、ほてとぼんでん（郷土研究三の三九七）と帘との間の、脈絡を繋いでいるものと言うことができる。

同じく、植物をだしにつけた物にばりんのさし物がある。私は話頭を一転して、まとい（円居・纏）の話を聴いていただく。

まといの話

一　のぼりというもの

中頃文事にふつつかであった武家は、黙っていろいろな為事（しごと）をして置いた。ために、多くの田舎侍の間に、自然に進化して来た事柄は、その固定した時や語原さえ、定かならぬが多い。しかるに、軍学者一流の事始めを説きたがるてあいに、それがある時、ある一人のだし抜けの思いつきによって、今のままの姿をして現れた、ときめられ勝ちであった。その話に年月日が備わっていればいるほど、聴き手は咄し手を信用して、たがいに印判明白に動かぬもの、と認めて来た。明敏な読者は、追い書きの日附けが確かなれば確かなるだけ、真実とは、ともすれば遠のきがちになっている、さまざまな場合を想い起こされるであろう。

康正二年の萱振（かやぶき）合戦に、敵（かたき）どうしに分かれた両畠山、旗の色同じくて、敵御方の分かちのつきかねるところから、政長方で幟をつけたのが、本朝幟の始め（南朝紀伝）と言う伝えなども、信ずべくは、このころがほぼ、後世の幟の完成した時期、と言う点だけである。

のぼりはた袖（相国寺塔建立記）と言う語が、つゆ紐の孔を乳（ち）にした、幟旗風の物と見ることが出来れば、その傍証となることが出来るわけである。千幾百年前の死語の語原が、明らかに辿られて、さのみ遠くない武家の為事に到っては、語の意義さえおぼつかないのは、嘘のような事実で、かねて時代の新古ばかりを目安にして、外に山と積まれた原因を考えに置かずに、語原論の値打ちをきめてかかろうとする常識家に向けての、よい見せしめである。

のぼるは、上へ向けての行進動作であって、高く翻ると言う内容を、決して持つことは出来ぬ。もし「幟」を「上り」だなど言う説を信じている方があったら、「はためく」からの「旗」だと言うのと一類の、お手軽流儀だ、と考え直されたい。はるか後に、そらのぼりを立てて、陣備えをしたなすみ松合戦の記録（大友興廃記）があるから、空への上り等いう、考え落ちめいたことを、証拠に立てようとする人もあるかもしれぬ。しかし遺憾なことには、このころの幟が今の幟と似た為立（した）ての物なら「蝉口」に構えた車の力で、引きのぼすはずはない。さすれば、幟だけが「上り」と言う名を負う、特別の理由はなくなる。思うに「上り」を語原と主張するためには、五月幟風の吹き貫（ぬ）き・吹き流しの類を「のぼり」と言うた確かな証拠が見出されてから、復（また）の御相談である。今では、すでに亡びてしまうた武家ごろのある地方の方言であったのだろう、としか思案がつかぬのである。

二　まといの意義

おなじようなことは、まといの上にもある。火消しのまといばかりを知った人は、とかく纏の字を書くものと信じておられようが、すでに「三才図会」あたりにも、帷幟・纏幟・円居などと宛てて、正字を知らずと言うている。しかし、一応誰しも思いつく的の方面から、探りをおろして見る必要があろう。

的と言う語は、いくはなどとは違うて、古くは独り立ちするよりも、熟語となって表現能力が全う出来たようである。また、近代でも、かならずしもまとぉと言う形を、長音化する方言的のもの、と言いきってもしまわれぬようである。少なくとも、的・的居は一つで、その的居の筋を引いた物が、戦場に持ち出したまといである、という仮説だけは立ちそうである。けれども、纏屋次郎左衛門から、六十四組の町火消しに供給した的といわば言わるべき、形の上の要素を多く具えた、馬簾つき、白塗り多面体の印をつけた、新しい物を考えに置いてかかることだけは、控えねばならぬ。

徳川氏が天下をとった時分が、まといの衰え初めと考えても、たいした間違いはなさそうである。「武器短歌図考」を見ると、だし（竿頭の飾り）に切裂き・小馬簾をつけ、竿止めに菊綴じ風に

見える梵天ようの物をつけたのが円居で、蝉口に吹き流しをつけたのを馬印としているが、事実は、そんなに簡単に片づく物ではなかったようである。これは、馬印がまといの勢力を奪うたので、だんだんまといが忘れられて来たためである。

右に馬印とした物を纏と記した上に、吹き流しを吹き貫きにしただけの物を馬印として並べている「弘前軍符」の類もある。これは、まといが忘れられる前に、まず馬印と混同して、馬印は栄えていき、まといは家によっては、形式の少し変わったさし物の名に、固定して残ったものと見るべきであろう。大様は、徳川の初めには、まとい・馬印をごっちゃにし、その中ごろには、ばれんが馬印の、またの名と言う風になって来たのだ。

思うに、自身・自分・自身さし物（幣束から旗さし物へ参照）など言うのが、まといの後の名として、一般に通用したもので、勝手に従うては、家々でまといと言うこともあったのであろう。

「三才図会」のまといの絵なども、今の人の考える纏などとは全く違うた、三段笠を貫いた棒の図が出してある。これは「甲陽軍鑑」の笠の小まといで見ても知れるように、まといの中で、類の多い物で、あったと見える。

北条家の大道寺氏の小まといは、九つ提燈であった（甲陽軍鑑）。また家康が義直に与えた大纏は、朱の大四半大幅掛に白い葵の丸を書き、頼宣のは、朱の六幅の四半であって、めいめいその外に、馬印をも貰い受けている（大阪軍記）。また、同じ書物にある八田・菅沼等の人々の天王

寺で拾うた円居は、井桁の紋の茜の四半で、別に馬印もあったのである。

諸将から仰望せられた清正のまといは、だしに銀金具のばりんと思われるものがついている。馬印は別に、白地に朱題目を書いた物である（清正行状記）。このまとい、一にばれんと言われたさし物の動きが、敵御方の目を睜(みは)らせたところから、指し物にばれんと言う一類が、岐(わか)れ出たものと思われる。

三　まといとばれんと

いったいばれんは、後に変化を遂げた形から類推して、葉蘭(ばらん)の形だとする説もあるようであるが、これは疑いなく、ばりんである。ねじあやめとも言う鳶尾草(いちはつ)に似た馬藺(ばりん)を形った金具のだしをつけたからの名であろう。棕梠の紋所との形似を思わせるこのだしは輪貫(わぬ)きを中心にして、風車のように、四方へ丸形に拡がっている。唐冠兜の後立ても、これと一類の物であろう。前にも述べた通り、神事のさし物には、薄の外に荻・かりやすをも用いるから、植物学的の分類に疎かった古人が、菰・菖蒲・鳶尾草などを同類と見て、戦場の笠じるし・さし物にも用いた名残りだということも出来よう。ばれんのだしをつけたまといが名を得たところから、ばれんはこのさし物に欠くことの出来ぬ要素と、考えられるようになったらしい。火消しの纏を馬簾(ばれん)というわけは、簾

の字相応に四方へ垂れた吹き貫きの旗の手のようなものから出たと言うが、これをばれんと言うこと、東京ばかりではなく、大阪でもあることであるが、実は竿止めにつけたばりんの、吹き貫きと融合を遂げた物と見るべきであろう。摂津豊能郡熊野(くまんだ)田村の祭りのたて物なるがくのだしに吹き貫き形ではなく、四方へ放射したぶりき作りのばらんと言う物がつく。ここにもばりんとだしの関係は見えている。金紋葵のだしに、緋のばれんをつけた家康の馬印は、後世のまといの手本とも言うべき物である。このころすでに、まとい・馬印の形式が、混雑していたとすれば、その使い道から見て、これをまといとも言うたことがあったであろう。ばれん・馬印が形式上区別がなくなっても、初めの中は、わずかながら、用途の差違は、知られていたことと考える。

まといの要素たるばれんや、張り籠の多面体が、後の附加だとすれば、いよいよ彼自身たて物と近づくので、旗の布を要素としない桙の末流らしく、ますます考えられて来る。蒲生家のさし物が、熊の棒（蒲生軍記）あるいは熊の毛の棒（古戦録）と言う名で、その猛獣の皮が捲いてあったという事実は、いよいよすたんだぁど一類の物として、まとい・自身たて物の源流らしいものがあったことを、仄めかして見せているのではなかろうか。やまとたける等の八尋桙・丈部の杖からまといに至る間に、歴史の表に顕れずして過ぎた年月があまりに長く、またかなり縁遠く見える。しかし、幣束に似たはたが、唐土風な幡旗の陰に、わずかに俤を止めていた間に、戦場の桙は、都と交渉少ない道のはてはてに竄(のが)れて、武士の世になるとともに、またその姿を顕したが、

長い韜晦の間に、見かわすばかり変わった姿になって、そのある物は家と縁遠い神々・精霊を竿頭に斎いこめていなかったとも限らぬ。

清正のように、強力無双の人でなければ、振られ（清正記）ない、大纏が出来てからは、纏持ちの職も出来たのである。

江戸の火消し役は、住宅にまといを立てて、若年寄の配下に三百人扶持をうけたと言うから、市中出火のおりにはそのまといを振りたてて、日傭人足の指図をしたのである。弓が袋に納った世の中には、さし物の名目からまといが忘れられ、三軍を麾いた軍器を、火事場へ押し出すようになったのである。そうして銀箔地へ家々の定紋を書いてばれんをつけたまといが、今の白塗りの物となったのは、寛政三年から後のことで、享保四年大岡越前守等の立案で、町火消六十四組を定めて、一本ずつのまといを用いることを許したのが、これまで武士の手を離れなかったこの軍器が駈付け人足の手に移った始めである。

火消役のまといには、家々の定紋を押していたが、町人の手に移ってからは、組々の印を明らかに見せるため、かの多面体の張り籠が工夫せられたので、六十四本の中、竿頭にだしとしてつけた物には籠を想化し、または籠そのものを使うた物が多い。あえて「籠目のまといはこはすとも」と豆辰の女房が、夫を励ました十番め組のものには限らないのであった。

おそらく小まといなる物が、ある武士の国に作り出されて、大将自身に振っていたのが、できる

だけ全軍の目につくようにという目的から、次第に大きなまといに工夫しなおされ、やがては大将在処の標ともなったものであろう。

白石はかの「甲陽軍鑑」の記事から、その北条氏起原説を採っている（白石紳書）。しかしいま一歩を、なぜ甲州方の観察にふみ入れて見なかったのであろう。その形は、考え知ることはおぼつかないが、古くはまといが甲州方の標識になっていたと思われる根拠（関八州古戦録・甲陽軍鑑・仙道記・平塞録）がある。的居などに交渉のない、存外な物の名を言う、甲州の古い方言が、この軍器とともに、山の峡から平野の国々に、おし出して来たものと言う想像が出来ぬでもない。

だいがくの研究

夏祭浪花鑑の長町裏の場で、院本には「折から聞える太鼓鉦」とあるばかりなのを、芝居では、酸鼻な舅殺しの最中に、背景の町屋の屋根の上を、幾つかの祭礼の立て物の末が列って通る。あれが、だいがくという物なのである。もっとも、東京では、普通の山車を見せることになっているようであるが、これは適当な翻訳と言うべきであろう。

一昨年実川延二郎が本郷座で団七九郎兵衛を出した時は、万事大阪の型どおりで、山車をやめて、だいがくを見せたとか聞いている。いったいこの立て物は、大阪の町に接近した村々では、夏祭りごとにかならず出した物であったが、日清役以後だんだん出なくなって、最後に木津（南区木津）の分が、明治三十七、八年戦争の終えた年に出たぎり、今では悉皆泯びてしもうている。

ここには木津のだいがくのことを書いておく。だいがくの出来初めは、知れていない。ただ老人たちは、台の上に額を載せて舁ぎ廻ったのが、原始的のもので、名称もそれに基づいているという。けれども今も豊能郡熊野田村の祭礼に舁ぐがく（額）と言う立て物と比べて見ると、あるいは大額の義かと思われぬでもない。その後進歩して、台の上に経棒を竪て、一人持提灯一つ、ひ

げこ（第一図）額などを備えた形になって来たのだと言うが、おそらく、経棒は最初からあった物で、額だけがぽっつり乗っていたのではなかろう。

別図のような態を備えることになったのは、今から六十年ほどの前のことで、それ以前は天幕の代わりにひげこが使われていたのである。ひげこは、かならず、二重ときまっていたそうである。明治三十年ころまでは、西成郡勝間村・東成郡田辺村などには、ひげこのだいがくを舁いでいるのを見かけたものである。

いったいひげこは日の子の音転で、太陽神の姿を模したのだ、と老人たちは伝えているが、おそらくは、竪棒の上に、髯籠の飾りをとりつけていたのが、だんだん意匠化せられて出来た（髯籠の話参照）ものか。今日なお紀州粉河の祭礼の屋台には、髯籠を高くとりつける。のみならず、国旗の尖にもつけ、五月幟の頂にもつけることがある。竿頭を繖形に殺ぎ竹を垂して、紙花をつけることは、到るところの神事や葬式の立て物にあることである。

ただしいま一つ考えに入れて置かねばならぬのは、傘鉾の形式で、これは竿と笠とだしとの三つの要素で出来ていることである。いったい傘鉾は、力持ちが手で捧げながら練ったものであるが、これが非常に発達した場合には、籰に樹てて舁くか、車に乗せて曳き歩くより外に道はなくなるわけである。

だいがくの成立した形は、前者である。なお老人たちは、だいがくに数多の提灯をとりつけるよ

うになった起こりを、ある年の住吉祭り（大阪中の祭礼として、夏祭りの一番終わりに行われる）に、住吉まで出向いただいがくが、帰り途になって日の暮れたため、臨時に緯棒を括りつけて、それに提灯を列ねた時からだと説いている。

それはともかく、住吉祭りという事が、だいがくと住吉踊りの傘鉾との関係を見せているように思われる。天幕に一重のも二重のもある点、竿頭にだしのついている点、すべてかの踊りの傘鉾を、篗の上に竪てたものとしか思われぬ。熊野田のがくに近いだいがくのひげこが、形似の著しい傘鉾の形式をとり入れるとすれば、まずひげこを天幕にすべきは当然である。その傘鉾の天幕も、元はひげこであったことは疑いもない事実である。

だいがくのひげこは二重の上の方が大きくて、直径一丈で、下の方のは大分小さい。第一図のごとく、蛇の目傘のような形で、外囲りは藍紙、中囲りは赤紙、内廻りはまた藍紙を張っている。外囲りの藍紙は、内の紙の倍の長さに作る。骨は竹である。日向国児湯郡三納の盆踊りの中に立てる花傘の紙花を「ひ」と言うのも、名称上の関係がありそうに思われる。西鶴の「諸国ばなし大下馬」に見えた紀州の掛作観音の貸し傘が、肥後の奥山家に飛んで、古老の鑑定で、伊勢外宮日の宮の御神体だとして祀られたと言う話も、髯籠・傘鉾の信

第一図
ひげこ

仰に根ざしあるものと思われる。

天幕を使うようになってから、非常に華美を競い出して、長さ八間幅一間余の緋羅紗に、大蛇対治の須佐之男命・石橋・予譲・楠公子別れなど、練模様の立派な物になった。天幕の裏はすべて墨書きの雲であったように思う。村と村との間ばかりか、一村の中の町々でも競争するところから、はては篗の地についたところからだしの尖端まで、十七間から十八間位の高さになって、重さは二千貫、八十人ないし百人の力でなければ、動かすことが出来なくなった。

だいがくの名所のえときをして見ると、

イ　だしまたはほことも言う。長さおよそ一丈。町々で皆違うた物をつけている。三日月・一本劔ぼこ・三本劔ぼこ・薙刀ぼこ・千成り瓢箪ぼこ・神楽鈴ぼこなどで、中でも、新町の薙刀ぼこをつけただいがくは、つねによく活動していた。西の町は、後に一本劔になったが、古くは粟穂になるこで、なるこは鳥居に垂れていたところであった。

ロ　ふけちり　紋は、巴と木瓜を裏表につける。ただし、東の町は、五色のばれん。

ハ　さんじゃのたくせん　三社の託宣であろう。藁を束ねて結ぶ。伊勢・八幡・春日を表すと言う。

ニ　榊と御幣　ほこの結び目を掩うようにしてつける。

ホ　ほこ　だしをもほこと言うことはあるが、これとは別である。円錐形に縫うた緋羅紗の袋。

巴と木窠とを、反対の側に白く縫い出す。（東の町は錦襴）

へ　てんまく　緋羅紗（白羅紗の物もある）に武者・竜虎・鳳凰など縫うた物。錘代り（しず）に無数の小さな鈴をつける。

ト　へだての額　天幕と天幕とを隔てる額の意。ひげこのだいがく（巻頭だいがくの写真。向かって右方の物）の形式が残ったのである。長方形のはりこの函で、四方に天下太平・五穀成就・今月今日・祇園宮と書いてある。

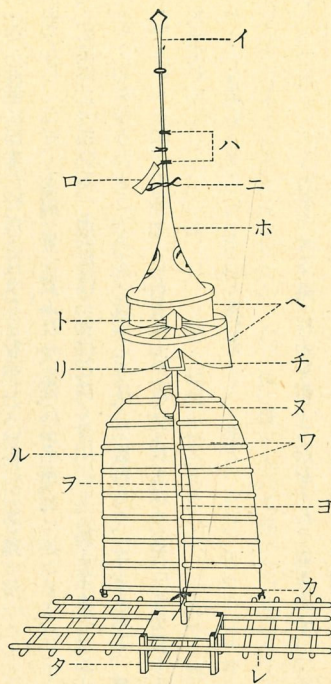
ちなみに、木津の氏神は、難波の名高い八坂とは別で、木津の祇園（敷津松の宮と言う）のである。

チ　額　八阪神社と書く。

リ　まむり　守り袋の大きな物を、鐘楼の撞木のように吊る。赤地錦襴である。

ヌ　一人持ち提灯　額の下、第一の緯木（ぬき）の上下に、直角にさした腕木の間に吊るので、この提灯を始め、提灯という提灯は皆、町々（ちょうちょう）の紋を描く定めである。昔は「一人持ち」とともに、五十七箇のきまりであったのが、後には百七箇まで殖えた。

ル　みずひき　紅白の縮緬で、緯木（ぬき）を結ぶので、昔は白木綿であったそうである。最後の緯木で結び垂げる。

ヲ　引き綱　正面と裏とに、一筋ずつ垂げている。麻縄である。

第二図　だいがく

ワ　緯木（ぬ）　明治以前は七本、以後は九本になった。

カ　絹房と鈴と　水引きの末を隠すようにつける。

ヨ　経棒（たてぼう）　十五間乃至十六間。緯木とともに檜を使う。

タ　籰　高さ一間。欅を用いる。

レ　舁き棒　竪長さ六間。横長さ二間。

いったい、大阪の町はもちろん、農村ばなれをして来た郊村では、夏祭りは盛んだが、秋にはただ、型ばかりなところが多い。だいがくなども、覚えてからは、秋祭りには出たことがない。多くは宵宮から二日間舁いたが、後には三日も舁いた。町々の広場で、横に寝さして組むので、組みあがると、引き綱とつっかい棒とで起こすのである。本祭りの日には、宮の前の大道に縦列を作って、勢揃えをする。こういう時に、とりわけ喧嘩が多かった。

だいがくを動すのは、音頭と太鼓の拍子とである。唄の文句には、別に特有の物はない。これは、このたて物が近世に出来た物だと言うことを示しているのである。

大阪出てから、はや、玉造。笠を買ふなら、深江が名所。

などが、記憶に止っている。その外は「春は花咲く青山辺で、鈴木主水と言ふ士は」などいうやんれぶしの文句を使うたようである。音頭とりは、太鼓打ちや、子どもらと、籰の上に乗っていて、ゆり甲といった調子で謡う。たとえば「大阪はなれてはや玉造」まで謡うと、総勢が舁き棒から肩をはずして、

よゝい〳〵よい〳〵よい。そこじゃいな〳〵。あどっこい、どっこいとお　なよい〳〵。よいさ〳〵〳〵

と合唱して「なよい〳〵」まで来ると、皆手を拍って肩を入れて舁き出す。「よいさ〳〵」は舁きながら言うことになる。舁きはじめると、また「笠を買ふなら、深江が名所」と謡う。この句

ぎれまで来ると、また囃しがはじまる。こうして、繰りかえし繰りかえしする中に、かなりの距離を動くのである。たて棒は、引き綱で、廻すことが出来るようになっていたが、なにしろ非常な重みだから、そう自由にはならなかった。夜は燈を入れて舁いた。そのゆさゆさと揺れて行く様は、村人の血を湧き立たせたものである。

電信の針金が、引かれてからは、舁いて廻る範囲を狭められたが、それでも祭りごとには、かならず舁き出した。しかし、木津の家並みのところでは、許されぬことになって、ところをはずれた野原などに立てて、長さ一町位の広場を往来するだけぐらいで、辛抱していた。

とうとう、松の宮の境内に、絵馬堂を拵えるという事で、竪棒を切って、その柱にしてからは、祭りが来ても、だいがくは出なくなった。天幕その他、未練の種になる物はすべて売り払われて、揃えのゆかたの若者どもが、右往左往に入り乱れる喧嘩沙汰も痕を絶つことになった。

盆踊りと祭屋台と

一　盂蘭盆と魂祭りと

盆の月夜はやがて近づく。広小路のそぞろ歩きに、草市のはかない情趣を懐しみはするけれど、秋に先だつ東京の盂蘭盆には、虫さえ鳴かない。年に一度開くと言われた地獄の釜の蓋は一返ではすまなくなった。それに、旧暦が月齢と名を改めてからは、新旧の間を行く在来りの一月送りの常識暦法が、山家・片在所にも用いられるようになったので、地獄の釜の番人は、真に送迎に違なきを嘆じているであろう。諺に「盆と節季が一緒に来た」というその師走の大祓えに、祭や盆を搗て合わせた無駄話しをしてみたい。

地獄の釜の休日が、三度あるということは、たんに明治・大正の不整頓な社会に放たれた皮肉だと思うてはならぬ。一月・二月・七月・九月・十二月の五回に精霊が戻って来るものと、古くから信じられていた。徒然草の四季の段の終わりにも、このころは都でははやらないが、大晦日の

晩に、東国では精霊が来るという風に見えている。五度行うた精霊会が、南北朝のころには、社会的の勢力を失うて、ただ一回の盂蘭盆会に帰趨した痕を示したのであるが、七月の盂蘭盆と十二月の魂祭りとは、かならず古の大祓えの遺風であると信じる。こういうことをいうと、実際神仏混淆の形はあるが、諸君が心中に不服を抱かれる前に、一考を煩わしたい問題がある。

それは民族心理の歴史的根拠を辿って行った時に、逢着する事実である。外来の風習を輸入するには、かならず在来のある傾向を契機としているので、これが欠けている場合には、その風習は中絶すべき宿命を持っているのである。だから力強い無意識的の模倣をするようになった根柢には、かならず一種国民の習癖に投合する事実があるのである。

斉明天皇の三年に、飛鳥寺の西に須弥山の形を造ったという、純粋の仏式模倣の行事が、次第に平民化・通俗化せられるに従うて、固有の大祓え思想と復活融合を来たしたので、半年の間に堆積した穢れや罪を、禊ぎ棄つる二度の大祓えの日に、精霊が帰って来るということになった。死の穢れを忌んだ昔の人にも、当然有縁の精霊は迎えねばならぬとなれば、穢れついでに大祓えの日に呼び迎えて、精霊を送り帰した後に、あらためて禊ぎをするという考えは、自然起こるべきことである。兼好の時分、すでに珍しがられた師走の霊祭りは、今日においては、その面影をも残していないのは、しかるべきことである。

古代における人の頭には、おりふしの移り変わり目は、守り神の目が弛んで、害物のつけ込むに

都合のいい時であるとの考えがあった。それゆえ、季節の推移するごとに、さまざまな工夫をもって悪魔を払うた。五節供はすなわちこれである。盂蘭盆の魂祭りにも、この意味のあることを忘れてはならぬ。

魂迎えには燈籠を掲げ、迎え火を焚く。これはみな、精霊の目につき易からしむるためである。幽冥界に対する我祖先の見解は、きわめて矛盾を含んだ曖昧なものであった。大空よりする神も、黄泉よりする死霊も、幽冥界の所属という点では一つで、これを招き寄せるには、かならず目標を高くせねばならぬと考えていたものと見える。雨乞いに火を焚き、正月の十五日あるいは盂蘭盆に柱松を燃し、今は送り火として面影を止めている西京の左右大文字・船岡の船・愛宕の鳥居火も、等しく幽冥界の注視を惹くという点に、高く明くと二様の工夫を用いているわけである。盆に真言宗の寺々で、吹き流しの白旗を喬木の梢に立てているのは、今日でもしばしば見るところである。

二　標山

この柱松や旗の源流に溯って行くと、そこにありありと、古の大嘗会にひき出された標山の姿が見えて来る。天子登極の式には、かならず神泉苑から標山というものを内裏まで牽いて来たので、

その語原を探って見れば、神々の天降りについて考え得るところがある。標山とは、神の標めた山という意である。神々が高天原から地上に降って、占領した根拠地なのである。

標山には、かならず松なり杉なり真木なりの、一本優れて高い木があって、それが神の降臨の目標となるわけである。これを形式化したものが、大嘗会に用いられるわけで、ひとまず天つ神を標山に招き寄せて、その標山のままを内裏の祭場まで御連れ申すのである。今日の方々の祭りに出るだんじり・だいがく・だし・ほこ・やまなどは、みな標山の系統の飾りもので、神輿とは意味を異にしている。町あるいは村ごとに牽き出す祭りの飾りものが、皆産土の社に集まるにつけても、今日では途次の行列を人に示すのが第一になって、鎮守の宮に行くのは、山車や地車を見せて、神慮をいさめ申すためだと考えているが、これは意味の変遷をしたもので、もとより標山の風を伝えたものに相違ない。

標山系統の練りもの類を通じて考えて見ると、天つ神は決して常住社殿の内に鎮座ましますものではなく、祭りの際には、いったんよそに降臨あって、そこから御社へ入られるもので、還御の際にも、標山に乗ってふたたび天降りの庭に還って、そこから天駆り給うのである。神社が神の常在地でないことはもちろん、そこへただちに天降らせ給うのでもない。大阪天満の天神祭りに船渡御があって、御迎え船が出ることなども、祭りの際に、神はよそに降って、そこから祭場に臨むという暗示を含んでいるのである。

祭礼にはかならず宵祭を伴う風習は、地上に神の常在しない証拠である。渡御にいったんよそに降臨して、そこから祭場に臨まれることを示すのである。宵祭まつりの形式が仏家に移ると、盂蘭盆の迎え火を焚く黄昏となる。高燈籠・切籠燈籠の吊されるのも、精霊誘致の手段に外ならぬのである。こうしていよいよ本祭りとなる。本祭りがすむと、神は高天原へ還られる。この日は、現在、祭りの上に存せない地方もあるので、その名称の標準とすべきものはない。

三　祭礼の練りもの

祭礼の練りものには、車をつけて牽くものと、肩に載せて舁くものとの二通りあるが、一般に高く聳やかして、皆神々の注視を惹こうとするが、中には神輿の形式を採り入れて、さまでに高く築きなすを主眼とせないものもある。地車の類はこれである。いったい、練りものの、土台から末まで柱を貫くのが当然なのに、今日往々柱のない高い練りもののあるのを見る。練り屋台には、土地によってさまざまの名称がある。ほこ・やまなどの類は、柱を残している。屋台・地車の類は柱がない。山車には、柱のあるのも、またないのもある。

やまは、言語自身標山の後であることを、明らかに示している。ほこは、今日その名称から柱の先に劔戟の類をつけているのもあるが、柱自身の名であるらしいことは、柳田国男先生の言われ

る通りであろう。東京の山王・神田祭りに出る山車の語原は、練りもの全体の名ではなく、その一部分の飾りから移ったものらしく思われる。木津（大阪南区）のだいがくの柱の天辺につける飾りものも、山車と称えた。また徳島市では、端午の節供に、店頭あるいは屋上に飾る作りものの人形を、だしあるいはやねこじきと言うそうである。木津のだいがくのだしも、五十年以前のものには、薄に銀月・稲穂に鳴子などの作り物を取り付けていたという。してみれば、出しものの義で、屋外に出して置いて、神を招き寄せるものであったに相違ない。いったい、祭礼にさまざまの作りものや、人形を拵えることは、かならずしも大阪西横堀の専売ではない。盂蘭盆や地蔵祭りに畑のなりものでさまざまな作りものをするのを見ると、神にも精霊にも招き寄せる方便は、一つであったということがわかる。今日こそ練りもの・作りものに莫大な金をかけているから、そうそう毎年新規に作り直すということは出来ないので、永久的のものを作っているが、古くはいったん祭事に用いたものは、焼き棄てるなり、川に流すなりしたものである。話頭が多端にわたる虞はあるが、正月十五日の左義長も燃すのが目的でなく、神を招き降した山を、神上げの後に焼き棄てた、その本末の転倒して来たわけである。なぜ作りものを立てるのかというと、神の寄りますべき依代を、その上に据える必要があるからだ。神の標山には、かならず神の寄るべき喬木があって、その喬木にはさらにある依代の附いているのが必須の条件で、梢に御幣を垂れ、梵天・幣あるいは旗を立てたものである。ただ何がなしに、神の目をさえ惹けばよいとい

うわけではなく、神の肖像ともいうべきものを据える必要があったであろう。神の姿を偶像に作って、これを依代として神を招き寄せるようになったのは、はるかに意匠の進んだ後世のことで、古くはもっと直観的・象徴風のもので満足が出来たものである。

いったい、神の依代は、かならずしも無生物に限らず、人間を立てて依代とすることがある。神に近い、清い生活をしていると考えられている神子か、さなくば普通の童男・童女をもって神憑りの役を勤めさせるので、この場合、これをよりましと称えている。多くは神意を問う場合に立てるので、ただ、神を招き寄せるためには、無心の物質をもってしても差し支えのないわけである。

祭礼に人形を作ることは、よりましを兼ねた依代なので、この意味が忘れられると、ほとんど神格化せられた人間の像を立てる。神功皇后・武内宿禰・関羽・公時・清正・鎮西八郎などが飾られるのはこのためである。

四　だいがくとひげこと

さて、日の神の肖像としては、どういうものを立てるか。ここに私は、自分に最も因縁深い木津のだいがくについてお話しをしたい。

京の祇園の鉾を見たものは、形の類似からただちに、その模倣だと信ずるかもしれぬが、だいがくと同型のものの分布している地方の広い点から見ると、決して五十年百年以来の模倣とは思われない。まず方一間、高さ一間位の木枠を縦横に貫いて、緯棒を組み合わせ、その枠の真中の、上下に開いた穴に経棒を立てる。柱の長さは電信柱の二倍はあろう。上にはほこと称えて、祇園会のものと同じく、赤地の袋で山形を作った下に、ひげこと言うて、径一丈あまりの車の輪のような輞に、数多の竹の幅の放射したものに、天幕を一層あるいは二重にとりつけ、その陰に祇園巴の紋のついた守り袋を垂げ、さらにその下に三尺ほどずつ間を隔てて、十数本の緯棒を通し、赤・緑・紺・黄などとけばけばしく彩った無数の提燈を幾段にも懸け連ねる。夜に入ると、これに蠟燭を入れて、夜空に華かな曲線を漂し出すと、骨髄まで郷土の匂いの沁み込んだ里の男女は、心も空に浮かれ歩く。その柱の先には、前に述べただしを挿すのである。

さてこのひげこと称するものに注意を願いたい。ひげことは髯籠である。今日菓物類の贈答に用いる籠の、竹の長く編み余したものが本である。だいがくの簡単なものには、ひげこは轂から八方に幾本となく放射した御祖師花（東京のふじばな）の飾りをつけているものもある。今のだいがくは、紙花を棄て、輪をとりつけ、天幕を吊りかけて、名ばかり昔ながらの髯籠と称えているのである。紀州粉河の祭りに牽き出す山車の柱の先には、偉大な髯籠をとりつける。東京の祭りに担ぎ出す万度燈は、御祖師花の類を繖状に放射させている。本門寺会式の万度燈には、雪の山

の動き出すかとばかり、御祖師花を垂れたものを見る。

木津の故老たちが、ひげこは日の子の意で、日の神の姿を写したものだと伝えているのは、たんに民間語原説として、軽々に看過すべきものではない。その語原の当否はともかくも、語原的説明を仮って復活した前代生活の記憶には、大きな意味を認めねばならぬ。籠はすなわち、太陽神を象り、髯は後光を象徴したものという次第なのである。平安朝の貴族社会に用いられた髯籠は、容れ物としての外に、すでに花籠の意味を持っていたらしく思われる。

正月の飾りものなる餅花・繭玉はどうかすると、春を待つ装飾と考えられているようであるが、もともと素朴な鄙の手ぶりが、都会に入って本意を失うたもので、実は一年間の農村行事を予め祝うにゅう木というものの類で、さらに古くは、祈年祭風に神を招き降す依代であったと思われる。それでまず、近世では、十四日年越しから小正月にかけて飾るのを、本意と見るべきであろう。地方によると、自然木、たとえば柳・欅・榎など、小枝の多い木を用いるほかに、竹を裂いて屋根に上げるものもあるそうである。

ぜんたい、祈年祭を二月に限るもののように考えるのはすなわち、神社神道で、農村では、田畑の行事を始める小正月に行うている。京の祇園に削りかけを立てて豊作を祈るのも、大晦日の夜から元朝へかけての神事ではないか。大晦日と、十四日年越しと、節分とは、半月内外の遅速はあるが、考え方によっては、同じ意味の日で、年占・祈年・左義長・道祖神祭・厄落しなどは、

何の日に行うてもよいわけである。

竹を裂いて屋根へ上げる風俗は、自然木の枝をもって、髯籠の髯を模したことを暗示している。先に述べた葬式の花籠は招魂の意のもので、同時にそれが魔除けの用意をも込めているものである。神の依代は一転化すれば、神の在所を示すことになる。邪神はそれに怖じて、寄って来ないのである。死体をねらうものはたくさんある。虚空から舞い下って掴み去る火車、地上にあって坏土を発く狼を脅す髯籠の用は、日の形代たる威力を借るという信仰に根ざしているのである。花籠が一転して、髯が誇張せられた上に、目籠が忘れられると花傘となる。

五　田楽と盆踊りと

出雲の国神門郡須佐神社では、八月十五日に切明の神事ということを行う。その時には長い竿の先に、裂いた竹を放射して、それに御祖師花風の紙花をつけたものを氏子七郷から一つずつ出すそうであるが、その儀式は、竿持ちが中に立って、花笠を被った踊り手がその周囲を廻るそうである。これは岩戸神楽と同様、髯籠だけでは不安心だというので、神を誘くために柱を廻って踊って見せるので、諾冊二尊の天の御柱を廻られた話も、あるいはここに意味があるのであろう。摂津豊能郡の多田の祭礼にも同様なことが行われると聞いている。

長い竿を地に掘り据えないで、人が支えるというのは、神座の移動を便ならしめるためで、神がただちに神社に降りない証拠である。切明の神事は、旧幕時代には、盆踊りと混同して、七月の十四日に神前で行われて、名さえ念仏踊りと言われていた。彼の出雲のお国が四条磧で興行した念仏踊りも、あるいはたんに念仏を唱え、数珠を頸に懸けていたからだとばかりは定められまい。それにはなお、かの難解な住吉踊りを中に立ててみる必要がある。

住吉踊りは、おそらく祈年祭あるいは御田植神事に出たものと思われるが、江戸へは春駒・鳥追い同様正月に来たらしい。今日でも、小さな祈竹やら、柳の枝を、田植えの時に田に插すところがあることやら、田の中央に竿を立てて、四方に万国旗を飾る時のように縄を引いて、これに小さな紙しでをたくさんとりつけて置くところのあることなどを考え合わせると、住吉踊りはおそらく、御田植神事に立てた花竿が傘と変じて、その周囲を切明の神事同様の意味で、踊って廻ったものであろう。これには田楽能が有力な証拠を齎して来る。

田楽能も、田舞の流とする学者の想像を信ずることが出来るならば、田楽法師の持っている傘は、田植の時に立てられた、髯籠の一種なる花竿の観念化でなければならぬ。田楽・住吉踊り、あるいは念仏踊りなど、その間の隔たりは、実に天地の差である。しかしながら、私はさらに盆踊りという証人を喚び出して、私の考えの保証をさせるつもりである。

盆踊りは、なぜ音頭取りを中心として、その周囲に大きな輪を描いて廻るのであろうということ

を考えて来ると、そこに天の御柱廻りの形式の遺存していることを感じる。伊勢の阪の下の踊りは、盆の月夜にも、音頭取りが雨傘を拡げて立つという。ちょっと考えてみると、不思議なようであるが、この話を最初から、注意深く読んで下さった諸君は、ある黙会を得られたことと思う。すなわち、これは花傘であり髯籠であり、同時に田楽能の傘である。

切明の神事の花竿持ち、盆踊りの音頭とりは、神々のよりましであったものであろう。我々の推測は、さらに百万遍や、幼遊びのなかのなかの小房主にも、また御柱廻りの遺風を見るのである。盆踊りの輪形に廻るのは、中央に柱のあったことを暗示するのはもちろんであるが、時代によっては、高燈籠なり切籠燈籠なりを立てたこともあったらしい。これらの燈籠が我々の軒端に移ったのもその後のことであろう。踊りに被ぐ花笠も、依代の本意を忘れて、めいめいに被いだままで、自然導かるべき問題は、切明の神事と盆踊りとの関係である。地方地方によって、盆踊りに立てる髯籠系統の柱・竿は、夏祭りのものと混同せられている。祭りと盆との期日の接近という、唯一の理由をもって判断してしまえばそれまでであるが、初めに述べた大祓えと盆との関係を根柢に持ってかからねば、限ない理会は得られぬであろう。

罪と穢れの祓除が、救懸倒苦の盂蘭盆と、密接な関係を持っていることは言うまでもない。最も忌むべき精霊が、神々の守護警戒のゆるむ時をうかごうて、この夜来るのはもちろんで、偉大なる力を離れては、まんじりともすることの出来ない無力な人間たちは、精進・潔斎、ひたすら、

邪神・悪魔のつけ入ることの出来ないようにしていねばならぬのだ。庚申待ち・甲子待ちなどは、おそらくここに起原があるのであろう。それでもたんに自分の努力一つでは、目に見えぬ邪神のつけ入るのを避けることのむずかしさを知った時に、神仏の庭に集って、神聖な場所で、しばらくでも安心な夜を過ごそうとする。これは一郷精進と称すべきもので、附属条件として、大原の雑魚寝・筑波の嬥歌会などの雑婚の風習が伴って来る。

が一方には、厳重にこの夜みとのまぐあいを行うことを禁じているものもある。庚申待ちの盗孕、泉北郡百舌鳥村の暮から正月三日へかけての、百舌鳥精進のようなのがこれである。これは禁欲を強うる仏道・儒教の影響があるのではないかと思う。単純にこの点ばかりから見れば、地方の青年会が盆踊りを禁じたのは、祖先に対する一種面白い謀反である。我々は歌垣あるいは嬥歌会をもって、盆踊りの直系の祖というような粗忽なことを言いたくない。ただその間に、遠縁の続きあいを見ることが出来ればたくさんである。

六　精霊の誘致

たびたび繰り返して来たように、神であれ精霊であれ、対象に区別なく同じ依代を用いるものとすれば、さまざまな方向に分化していった痕を見ることが出来ねばならぬはずであるが、面白い

のは、彼の盂蘭盆の切籠燈籠である。その名称の起こりについてはさまざまな説はあるが、切籠はやはりたんに切り籠で、籠の最も、想化せられたものというべく、その幾何学的の構造は、決して偶然の思いつきではあるまい。盂蘭盆供燈や目籠の習慣を参酌して見て、そこに始めてその起原の暗示を捉え得る。

すなわち、供燈の形式に精霊誘致の信仰を加味したもので、精霊は地獄の釜を出るとそのまま、目当てはここと定めて、迷わず、障らず、一路ただちに寄り来る次第であって、ただ恐るべきは無縁の精霊であるが、それもまた、応用自在な我々の祖先はこの通り魔同様の浮浪者のために、施餓鬼という儀式を準備して置いたものである。

要するに、切籠の枠は髯籠の目を表し、垂れた紙は、その髯の符号化した物である。切籠・折掛・高燈籠を立てた上に門火を焚くのは、真に蛇足の感はあるが、地方によっては魂送りの節、三昧まで切籠ともども、精霊を誘い出して、これを墓前に懸けて戻る風もある。かのお露の乳母が提げて来た牡丹燈籠もこれなのだ。「畦道や切籠燈籠に行き逢ひぬ」という古句は、こうした場合を言うたものであろう。

こういう風に迎えられた精霊は、いわゆる畑の鼻曲りなる牛馬の背に乗って来るのである。盆がすむと、蓮の葉や青薦に捲いて、川に流す瓜や茄子は、精霊の依代となったものだから流すので、たんに供物であるならば、お撒りを孝心深い児孫が、御相伴せないではいないはずである。

精霊流しの一脈の澪を伝うて行くと、七夕の篠や、上巳の雛に逢着する。五月の鯉幟も髯籠の転化である。昔京の大原で、正月の門飾りには、竹と竹とに標め縄をわたして、それに農具を吊り懸けたものだという。これは七夕はもちろん、盂蘭盆にも通じた形式で、地方によっては、仏壇の前に二本の竹をたて、引き渡した麻縄に畑の作物を吊っている。

門松ばかりが春を迎うる門飾りではなかった。古くはかの常磐木をも立て栄したことは証拠がある。標山を作って神を迎えるのに、かならずしも松ばかりに限らなかったものと見える。ただし、門松に添えた梅は贄物で、剝ぎ竹は年占のにゅう木の本意の忘れられたものというべきだ。近世の門松は根方に盛り砂をする。盛り砂・立て砂は、祭礼にも葬式にも、貴人の御成りに盛り立てる。実は標山の信仰の忘れられた世に残った記念である。

こう書いて来ると、神祇・釈教・恋・無常、およそ一年中の行事は、あらかた一元に帰するようである。鬼の休みの盆から説きおこした話は、鬼の笑う来年の正月のことまで蔓がのびた。

解説・折口信夫研究

池田弥三郎

一　刊行の広告

雑誌「民俗芸術」の第二巻第五号（昭和四年五月号）に、『古代研究』の一ページ広告が出ている。今、それから必要と思われる部分を抜き出してみよう。

慶応義塾大学教授・国学院大学講師
折口信夫著　古代研究
第一輯　民俗学篇　定価六円
菊判上製六四〇頁函入典雅
コロタイプ八面グラビヤロ絵付
第二輯　国文学篇　定価六円五拾銭
菊判上製七二〇頁函入典雅
コロタイプ六面グラビヤロ絵付
上製各篇百部宛定価各一円増

ただし、この「新刊」の一ページ広告はすこぶるのん気なもので、発行所名が載っていない。そして、「民俗芸術」の第三巻第八号（五年八月号）には、「全巻出来」の一ページ広告がふたたび載り、それには発行所が「東京麻布区本村町十八・大岡山書店」とある。これは、民俗学篇第二冊の広告が中心で、

民俗学篇第二冊・附録総索引
菊判約七百頁・図版七枚・插絵四五・定価六円五十銭

などとある。これによって、『古代研究』の初版本については、およその体裁がわかると思う。

これに付け加えれば、発行年月日は、順に、昭和四年四月十日、四月二十五日、五年六月二十日であった。特製本は「天金、黒羅紗紙の包み紙付き」である。

さらに、この広告には、次のような文章が付載されている。

折口先生は、本邦民俗学・国文学の権威、更に云へば、本邦古代学の権威であります。先生は今まで何人も手を附けなかつた方面、即ち民俗学的見地から、あらゆるものを、発生的に系統を立て、新らしくて鋭敏な、そして美しい体系を樹てられて居ります。従つて本書の刊行は、

古代を対象とするあらゆる学科——古代史・古代文学史・風俗史・宗教史・人類学・考古学・言語学・古典学等に、大きな影響を与へると思ひます。否、近世を対象とする学科にさへ、更に云へばあらゆる日本学に、大きな影響を与へる事と信じます。

右の文章は、文体を口語常体に改めて、「全巻出来」の折の広告にも載せてある。そして民俗学篇の第二冊が出たときには、すでに、第一冊と国文学篇とは、「三版」が出ていることを告げている。

『古代研究』の刊行者、大岡山書店主は、横山重氏であって、折口信夫は氏について、「あらゝぎ二流中の先輩と言ふべきQ君」と記している（全集第二六巻三二ページ）。歌人としては島木赤彦の弟子で、慶応義塾の英文科を卒業して、母校の国語の教師となり、折口を慶応の教員として招くことに熱心だった人と伝えられている。しかし、『古代研究』刊行後、両者の間に隙を生じ、「終に別るべき機会が来て、而もほぼ荒立てることなく、そのままに別れ去った（前出三三ページ）」ということになった。——これについては角川書店刊、日本近代文学大系『折口信夫集』の拙稿「解説」参照。——

二　初版以後

『古代研究』は、その後、何度か再刊の企てがあった。その中、「三田文学」の編集者を長くしていた和木清三郎氏が、戦時中に書肆を営み、校正刷りまで出たが、折口信夫があまりに手を加えすぎて、十一校にまで及んだために、遂に中止になってしまった、というようないきさつもあった。そして、戦後もたびたびその計画があり、あるいは続篇編集の企画も進んでいたが、それらもすべて、実現をみるに到らなかった。

「古代研究」がふたたび刊行されたのは、折口没後のことになる。すなわち、中央公論社から、「折口信夫全集」三十一巻、別巻一巻が刊行されたときに、その第一巻に『国文学篇』（校訂担当藤井貞文）、第二巻に『民俗学篇』1（同高崎正秀）、第三巻に『民俗学篇』2（同西角井正慶）が収められた。

「全集」は、特製本と普及本とが同時に昭和二十九年十月から刊行され、次にその「新訂」本が昭和四十年十一月から刊行され、さらに「新訂再版」本が昭和四十七年五月から刊行され、これは目下継続刊行中である。「新訂」本と「新訂再版」本とは、全く同じであって、「月報」も同じである。従って以下、昭和二十九年からの「全集」を第一期、新訂・新訂再版を合せて第二期と仮に称しておく。

「口絵」および本文中に挿入した図版は、原本と全集本とでは、内容の上からは変りはない。ただし、全集本では、巻頭に集めて、縮小してある。第一期と第二期とでは、説明の文章が、右

書きから左書きに改められている。また、全集本には、全集本としての「口絵写真」として折口の写真が一葉掲載されている。

「口絵」および「図版」は、必ずしも三巻それぞれの内容に適合しないものがあるが、それについては、折口自身、『民俗学篇2』の「追ひ書き」の中で、説明を加えているので、それに譲ることにする。

原本の『古代研究』の『民俗学篇1』の扉には、「この書物は、大阪木津なる、折口えい子刀自に、まづまゐらせたく候。」という献辞がある。折口えい子刀自は、折口の生母こうの実妹えいであって、生涯未婚のままであったこの叔母は、折口の終生忘れることのなかった庇護者であった。全集本では、三巻の順序が、原本の刊行順ではなく収められたために、この献辞が第二巻の巻頭に記されることになったが、『古代研究』の第一冊として出たのが、『民俗学篇1』であったから、そこに、このことばが記されたのである。今度の、文庫本では、順序を原本に復したことによって、全集本の献辞の位置の不適当な点が、是正されることになった。

なお、別に「折口信夫全集ノート編」十八巻別巻一巻が、中央公論社から昭和四十五年九月以降刊行され、四十九年二月に完結した。

なお『古代研究』の装幀は、著者の案に従ったもので、その「黒色」は、折口信夫の好みであったが、その体裁は“Egiptian Mythology”によったという。この書は、今、「折口博士記念・

古代研究所」(国学院大学内)に保存せられている。後に、折口の友人西田直二郎は、その著『日本文化史序説』(昭和七年二月、改造社刊)の装幀に、この『古代研究』の装幀を模倣した。黒色の羅紗紙の包み紙と金文字の配置は全く同じである。

三　書名・古代研究

先に引用した、新刊広告の紹介の文章は、執筆者はわからないが、書名の「古代研究」が、古代を対象とした研究であって、民俗学的見地から発生的に系統立てて、独自の体系を樹立した内容を表わしているものという、説明を加えている。そしてその短い文中に、「古代学」という名称も用いられている上に、「古典学」「日本学」といった名称も使われている。そのために、「古代研究」と言いながら、「近世」に所属する対象をも扱っていることに、やや、弁解めいた口ぶりを見せている。

これは、折口信夫の用いる「古代」という用語に対して、十分な理解を示したものとは言われないように思う。もちろん、折口自身にしても、その研究の叙述の初期においては、「古代」をもって、クロノロジカルな「時代」を表わす語として用いている例もあるために、紹介記事の執筆者を、一概に評するわけにはいかないが、『古代研究』三巻によって樹立された折口信夫の学の体系にあっては、「古代」とは、単に、歴史における時代区分の一つである「古代」そのもので

はない。

折口信夫は、その晩年に、『古代研究』の新修を企てた際に、それに替える書名として、『史前研究』、もしくは『史外研究』という名称を考えていた。その「史外研究」という語は、折口の文章の題名として、使用された例がある（「史外研究の一科としての民俗学」・雑誌「あんとろぽす」一ノ一、昭和二一年七月）が、『古代研究』を継ぐ論文集の名としては、その論文集が刊行にまで到らなかったためもあって、未発に終ってしまったのであった。

この「史前」「史外」という語を、『古代研究』の「古代」と重ね合せてみると、「史前」とは、決して「有史以前」ということではなく、むしろ「史観以前」とでもいうべき語であり、また「史外」とは、対象を単純に時の推移に載せて位置付けるのではなくて、すなわち「過現未」の外にあって、対象自身の胎動・生成・進展・変容の様相を順序立てようとしたことにあったことが、考えられるであろう。従って、折口の言う「古代」も、単純に、歴史の時代区分の一つを指す語ではなかったのである。

折口は後に、民俗学を規定して、「民間生活における古代的要素の研究」（「民間伝承採集事業説明書」・雑誌「民俗学」三ノ八、昭和六年八月）であると言っている。あるいはまた別のところでは、「実感による人類史学」という語をもって説明してもいる（「翁の発生」・雑誌「民俗芸術」一ノ一、昭和三年一月）。すなわち折口信夫の用語としての「古代研究」とは、実感によって

認知し把握した古代的要素の研究にほかならない。

従って、『古代研究』は、民俗学篇と国文学篇とに分けられているが、純粋な作品鑑賞・作品批評を除いては、単に、対象が民俗であるか、国文学であるか、ということによって、かなり便宜的な区分であるに過ぎない一面もある。従って、もし、折口信夫の業績を、根本的に検討しようとすれば、むしろ『古代研究』を解体して、論文を制作年代順に並べて、みてゆくべきであろう。しかし、ここでは、『古代研究』として折口信夫自身が編集したものをそのままに受け取って、その分類——民俗学篇と国文学篇との所属分け——と、その排列とを考慮に入れつつ、解説を試みてみたい。

なお、折口信夫の「古代」については、中央公論社より刊行予定の、『古代学』——昭和四十八年十月、慶応義塾大学において開講した、折口信夫没後二十年記念講座「古代学」の講演集——の「あとがき」として記述した拙稿「折口信夫の『古代』」の、参照を得られれば、幸いである。

四　古代研究・民俗学篇

角川文庫に収録した『古代研究Ⅰ民俗学篇1』は、大岡山書店版のものを底本とし、必要の折に、第二期の「折口信夫全集」（中央公論社刊）を参考にした。その第一巻、『民俗学篇1』を、民俗学篇1・2の二冊に分けたのは、主として収載量の都合からであるが、なおそれに、内容の

点にも意を用いた。上がやや厚く、下がやや薄い結果になったのは、その理由による。

今、本書収録の十五篇の論文を、執筆・発表の年次によって一覧表を作製すると、次のようになる。

11	髯籠の話	大4・4
15	盆踊りと祭屋台と	4・8
12	幣束から旗さし物へ	7・8
14	だいがくの研究	7・8
13	まといの話	7・10
10	鶏鳴と神楽と	9・1
1	妣が国へ・常世へ	9・5
8	神道の史的価値	11・2
3	琉球の宗教	12・5
7	最古日本の女性生活の根柢	13・9
2	古代生活の研究	14・4
5	若水の話	2・8
4	水の女	2・9
6	貴種誕生と産湯の信仰と	2・10
9	高御座	3・3

＊数字は原本の順序である。

右の論文の掲載誌をみると、大正初年に始まる、日本における民俗学の、正統なる専門誌を網羅していて、民俗学界における折口信夫の位置を、改めて確認することが出来る。次に、『民俗学篇』二冊にわたって、その主なる発表誌を一覧にしてみよう。

国学院雑誌	創刊　明治二七年一月
郷土研究	大正二年三月
土俗と伝説	大正七年八月
民　族	大正一四年一一月
民俗芸術	昭和三年一月
民俗学	昭和四年七月

雑誌「アララギ」の名が見えないのは、掲載論文の内容が、『国文学篇』にふさわしいものだから、とも思えるが、実は『古代研究』には『国文学篇』も含めて、一篇も採用されていないところをみると、編集の折に、「アララギ」が手もとになかったからだと思う。また、雑誌「白鳥」（創刊大正一一年一月）、「日光」（創刊大正一三年四月）に発表したものは、『国文学篇』に収められている。その他、「改造」「中央公論」等のほかに、未発表の「草稿」も幾篇かある。折口信夫は後に、『古代研究』の編集の頃を回想して、書店が、掲載論文を増やすために、あれもこれもと探し出して持っていったと言っていたが、それは、おそらく、これらの「草稿」を指すものらしい。本書に収めた「若水の話」と、次に収められる「ほうとする話」とは、書き出しがほとんど同じである。著者としては、気にそまぬものもあったと思われる。

掲載論文について注意すべきことは、折口信夫の履歴の上において、その学の樹立において画期的な意味をもった、琉球採訪（大正十年・十二年）と、壱岐採訪（大正十年）との、以前のものと以後のものとがあることである。先にあげた一覧によれば、「妣が国へ・常世へ」は、琉球採訪以前であり、「琉球の宗教」は、第一回と第二回との間に書かれ、「最古日本の女性生活の根柢」は、採訪以後の執筆ということになる。なおこのことは、次に収める「信太妻の話」の折に触れるであろう。

また、『古代研究』所収の論文は、すべて、東北地方の、仙台以北への採訪以前のものであることも、注意していいことである。

五　「髯籠の話」を中心に

作家の処女作には、その作家の全著作のすべてが、なんらかの形で含まれている、といわれる。あるいは、三つ子の魂百までも、ともいう。それはともかくも、数え年二十八歳の折口信夫が執筆した「ひげこの話」は、まさに、生涯の全業績を志向していたと言っても言い過ぎではない。折口信夫自身、後年にこの論文について、「わたしのその後の芸能史、民俗学、国文学の立場が、ほとんどこの中にある気がする」と言っている。

それは、今日改めて読み返してみても、実に豊富な問題を保有しており、それらがすべて、その後の折口信夫の学の萌芽となっていることに気付かされる。われわれは、折口信夫のその後の業績を知った上で振り返ってみているからでもあろうが、実に多くの、生涯に向けて進展していくべき、豊富な刺戟に満ちている。

処女作といっても、これ以前にすでに折口は、「三郷巷談」を二回、「郷土研究」に発表しており、また、卒業論文「言語情調論」（全集第二九巻）、さらにその前に「わかしとおゆと」（明治四一年六月、「同窓」に発表）がある。「三郷巷談」は、『民俗学篇２』の担当者が触れるであろうが、柳田国男の学問に遭遇して、その道を歩み始めた折口信夫の、論文としての第一作は、「ひ

げこの話」をもって、そうみるべきであろう。

「ひげこの話」の「郷土研究」への掲載の秘話というべきことについては語るべき多くのことがあるが、今は触れない。すでにそのことについては、わたしに書いたものがあるので、それに譲りたい。――「ひげこの話成立秘考――柳田・折口両巨人の交流」。拙著『わが師・わが学』所収。および、『私説折口信夫』、中公新書の第一〇章「髯籠の話を中心に」等。――

目に見える道具、具体的な一つの「物体」を出発点として、それを民俗学の問題として追及していった論文としては、この論文が日本民俗学においては始めてのものであった。もともと折口は、自分でも言っているように、年中行事については特に深い興味を持っていたが、年中行事として行なわれるまつりやこと――家々のまつり――には、それに関連して、「高く立てるもの」がある、ということを、漠然と感じていた。それは一体なんだろうか、どういう目的を持っているのだろうか、という素朴な疑問から出発して、その一つである「ひげこ」について書き出したところが、折口信夫の希有の能力ともいうべき、類化性能が有力に働いて、見た目の形態は異なっても、その精神においては共通であるらしいものが、次々に思い出されていった。それは、旅行の途次の偶然の瞩目、今までに経験して来た町の生活、あるいは古い書物の中に見た記憶、そういうものが、続々と集合し、しかもそれがあるまとまりをもって、順序立てられて来た。

もちろん「ひげこの話」は、始めからはっきりとした主題を明瞭に意識して、書き始められた

ものとは思われない。しかしそれは、遂に、日本人は祭りの時には、どういう手段で神を呼び迎えるのか、という、非常に大きい主題に逢着することになった。

祭りの時に、神は人間によって呼び迎えられる。その、呼び迎える手段として、神の方から言えば降臨する目じるし、人間の方から言えばここへと言って招き寄せる場所、それが用意せられなければならない。それを折口は、「ひげこの話」の中で、「依代」「招代」という語を案出して、整えていった。今では普通になった「依代」「招代」とは、折口信夫の創始した語である。

日本の祭りの中心は何か。それは「もの」から言えば、依代、招代の精神を持ったものである。それは、神来臨の目じるしであり、また、神の乗りものであり、神の臨時の居処である。その依代・招代が、様々な形態に分化しているのは何故か。それは、神の種類の違いであり、人間との関係の相異からくるのでもある。来てもらいたい神もあれば、来てもらいたくない神もある。招くべき客もあれば、招かれざる客もある。それらのすべてを含めて、依代・招代を建てる場所こそ祭場であり、芸能の行なわれる場所であり、神がことばを発する場所であり、人間が服従し、恩寵を請い、歓待する場所である。と同時に、神来臨の目じるしとなるもの、神の臨時のあり場所となるもの、あるいは神進行の折りの乗りものなどは、とりもなおさず、神そのものともなっていく。

これらのことは、論文としては「ひげこの話」を出発点として、一連のひとまとまりがある。

先に記した一覧表によると、11番から15番までのものがそれぞれで、それらはきわめて短時日の中に書かれている。今、それを発表の順に従って記してみよう。

大正年月	題名	掲載誌		古代研究	備考
四・四	髯籠の話	郷土研究	三ノ二	11。一二三	
四・五	髯籠の話（つゞき）	〃	三ノ三	11。四	以上第一稿
四・八	盆踊りと祭屋台と	大阪朝日新聞	二十九日号	15。	
五・三	依代から「だし」へ（髯籠の話三）	郷土研究	四ノ九	11。五六七	執筆は大正五年
七・八	幣束から旗さし物へ	土俗と伝説	一ノ一	12。一二三	
七・八	だいがくの研究	〃	一ノ一	14。	筆名岡本彦七
七・九	幣束から旗さし物へ(下)	〃	一ノ二	12。四五	
七・九	桟敷の古い形	〃	一ノ二	民俗学篇2	筆名拓本築松
七・一〇	まといの話	〃	一ノ三	13。	
七・一〇	だいがくの研究(その二)	〃	一ノ三	14。	筆名岡本彦七

右の一連のひとまとまりのものの中、「桟敷の古い形」だけが、どうして『民俗学篇1』に収められなかったのか。これは、主題から言っても当然これらとともに並べられるべきものだったと思うが、多分、筆名であったために編集のときに見落され、あとで『2』の方に収められたものと思う。

この一連の論考によって、始めは、折口自身も、そうはっきりと、見透していたわけではなかったが、遂に、日本の神の常住の居処はどこかという、大きな問題に辿り着いてしまった。すなわち、祭りの折りに、依代・招代を設けるということは、日本の神は、常にはこの国土にはいないからである。神は祭りの折りに招かれて来訪し、やがてまた帰って行く。それでは、日本の神はどこにいるのか。どこから来るのか。

そして、この追及が、次に折口信夫に、次の論文を書かしていくことになる。

それから今一つ、関西の方では聴かぬ名だが、東国ではダシといふのが、この祭の行列の日の飾り物の名である。外へ引出すから「出し」だらうと、きめて居る人も多いけれども是も一つの目標といふ意味だったことは、夙く折口君が「髯籠の話」といふ中で説いて居られる。

「ひげこの話」は、柳田国男の「柱松考」以下の一連の論文と、複雑なかかわりがある。しか

し、右のことばは、柳田国男が、昭和十八年六月に、「祭と司祭者」という講演の中で言ったことばであって、「ひげこの話」から実に二十八年も経って、柳田はまだ忘れずにいて、この秀れた門弟の業績を推賞しているのである。すなわち折口信夫は、その出発点の論文において、三十年の後に到っても、柳田国男によって取り扱われなければならなかった問題を提出したわけであり、しかもその中で、解決すべきことは早くも解決してしまっていた、ということになる。

なお、「祭と司祭者」は、後に『新国学談』第三冊に収められ、今は「定本柳田国男集」第十一巻に収録されている。

六　異郷意識

依代、招代を立てる、日本の祭りへの考察が進むにつれて、折口信夫は、次に、その神はどこから来るのか、その神の常住の居処はどこか、ということに、考察を進めていったということは前に述べたが、折口信夫の初期の論考の第二段階のグループは、その考察の成果を示した論文のひとまとまりということになる。そして、『民俗学篇1』の論文の排列は、制作年次の順序にかかわりなく、「ひげこの話」のグループに、優先させた編集を行なっている。すなわち、『民俗学篇1』の巻頭に置かれた論文は「異郷異識の起伏」を副題とした「妣が国へ・常世へ」であって、この論文を巻頭論文としたことは、折口信夫の「古代研究」――それは「古代学」と言ってもよ

く、またあえて「折口学」と言ってもいい――にとって、意味深い暗示を与えている。

この論文について、執筆発表の時とさしてへだたってはいない時に、折口信夫は早くもある錯覚を持っていたことが明らかであるが、それはまたそれで、折口の「古代研究」の形成に、ある暗示を与えている。

それは、『民俗学篇1』に載せられた論文――本書では『下』(文庫、民俗学篇2)の始めに据えられることになった、「信太妻の話」(複雑な成立事情をもっている論文で、雑誌への発表は大正十三年であるが、その骨子は大正九年の講演である)の中にある、次の様なことばである。

> 話をはしよる為に申す。私は、大正五年の春の国学院雑誌に「妣が国へ・常世へ」と言ふ小論文を書いた。其考へ方は、今からは恥しい程、合理式な態度であった。其翌年かに、鳥居龍蔵博士が「東亜の光」に出された「妣の国」と言ふ論文と、併せて読んで頂く事をお願ひして置いて、前の論文の間違うたところだけを訂正の積りで書く。

この記述には、折口の記憶上の錯誤があって、似たような二つの論文を、一つにしてしまっているらしい。事実は次の通りである。

○大正五年十一月　アララギ　「異郷意識の進展」――この論文は『古代研究』には収められ

ず、「全集」第二十巻に収められた。

○大正九年五月　国学院雑誌　「妣が国へ・常世へ――異郷意識の起伏――」――この論文が『民俗学篇1』の巻頭論文。ただし発表年月を原版『古代研究』と第一期の「全集」では大正八年五月としている。

この二つの論文については後で述べるが、要するに、筆者自身が錯覚を起すのももっともなほど、両者はよく似たところがある。ただここで言っておきたいことは、大正五年十一月の発表ということは、まだ「ひげこの話」は完成していない時点である。――「ひげこの話」の三として「依代からだしへ」が発表されたのは大正五年十二月である――ということであって、すなわち、折口信夫にあっては、論文の第一のグループと第二のグループとは、階段を昇るように進行していったわけではない、と言うことである。

ついでに申し添えるならば、やはり、まだ「ひげこの話」が完了しなかった期間に、折口は大正五年六月に「稲むらの蔭にて」を発表している（「郷土研究」四ノ三）。これの解説は『民俗学篇2』の担当者に譲らなければならないが、その執筆動機の中には、当然、神の依代としての「稲むら」を考えていたわけである。しかし、出来上った論文は、むしろ中心たるべき主題がそれて、別のものとなってしまっている。そしてそれは、「ひげこの話」のグループの諸論考の一段落する以前に、早くも、それ以後の主題として展開すべき主題の、萌芽を内蔵している。

ところで、「妣の国へ・常世へ」については、折口自身に記憶の錯誤があったということからも、それについて考える場合には、当然、それ以前に書かれた「異郷意識の進展」を、併せて考えていかなければならないと思う。「異郷意識の進展」は、『古代研究』には収められていないのだが、それは、『古代研究』の編集にあたっては、「アララギ」に掲載されたものが、『国文学篇』の方にも一篇もないのだが、そういう一般的原因のほかに、これについては、折口自身、「妣の国へ・常世へ」を収めれば、「異郷意識の進展」の方は、載せる必要がないと判断したからだと思う。それは、前者は、後者の書き替えによって成立したものと思われるからである。そしてそれが同時に、折口の記憶の中で、両者を混同せしめるに到った原因でもある、と思う。

両者はたしかによく似たところがある。たとえば、折口の論文が、詩人的空想であって、実証的な根拠がない、という非難の対象に、よく引用されるところであるが、「妣の国へ・常世へ」の中の、

十年前、熊野に旅して、光り充つ真昼の海に突き出た大王个崎の尽端に立つた時、遙かな波路の果に、わが魂のふるさとのある様な気がしてならなかつた。此をはかない詩人気どりの感傷と卑下する気には、今以てなれない。此は是、曾ては祖々の胸を煽り立てた懐郷心（のすたるぢい）の、間歇遺伝（あたゐずむ）として、現れたものではなからうか。

という文章であるが、これは、ほとんど同文のものが、すでに「異郷意識の進展」の方にある。

数年前、熊野に旅して、真昼の海に突き出た大王个崎の尽端に立つた時、私はその波路の果に、わが魂のふるさとがあるのではなからうか、といふ心地が募つて来て堪へられなかつた。これを、単なる詩人的の感傷と思はれたくはない。これはあたゐずむから来た、のすたるずい（懐郷）であつたのだと信じてゐる。

もちろん、前に書いた文章の訂正もある。たとえば「妣の国」という語について、前の論文では単に「母権時代の面影を示してゐる」語としての理解を示しているが、後の文章では、「母権時代の俤を見せて居るものと見る」とするのは第一の想像であって、今は、むしろそれよりも「異族結婚（えきぞがみい）によく見る悲劇風な結末が、若い心に強く印象した為に、其母の帰った異族の村を思ひやる心から出たものと見る」第二の想像の方を「力強く考へて居る」とするところなどがその例である。

そして、この加筆訂正は、「異郷意識の進展」が、雑誌「アララギ」に発表するためのものであったところから、多分に、文芸評論的な文章であったのを、「妣の国へ・常世へ」の方は、「国

学院雑誌」に発表するための論文として仕立て直そうとしたのではなかったか、と思う。しかも、後者は、前者に比べては完成度が薄い。密度は前者よりも濃いが、おそらく、書き替えが終了しないままに、出来上った部分を、まず発表してしまい、その後半は、書き直されないままになってしまったのではないかと思われる。――そして、この書かれなかった部分は、次に、別の論文、「信太妻の話」で、さらに書き継がれていっている。それは『下』の解説で触れる。

「異郷」という語についても、正面からの解説は、後者にはない。この語自身、折口が、その「古代研究」における用語として、何から採択したのかは、興味のあるところだが、必ずしも明瞭ではない。前者には、その書き出しのところに、「屋上庭園一派の詩人達」とか、「永井荷風氏一味の人々」といったことばが出て来ていて、その語が、明治の末から、大正の始めにかけての、詩人達の発想、もしくは表現の刺戟によったものではないか、ということを想像させるのだが、折口信夫が、そこから借り来たった「異郷」という語への、民俗学的内容の付与、もしくは拡充は、詩人の単なる回顧趣味から発した「異郷趣味」といった用語とは、この語を、全く別の用語として再生させたことになった。

折口信夫の体系の中では、まず、この国土において、しまとくにとの対立が考えられてくる。しまは、宮廷の直轄地であって、王氏の国土である。それに対してくにには、宮廷とは半独立のような関係を保っていたところであって、他氏の管掌する国土であった。それが、次第に王化に浴

し、大和の宮廷に領有されてくると、しまとくにとは併せて「国」として認知され、その国に対立して、今度は「未知国——しらぬくに——」が対応してくる。「覓国使——くにまぎつかひ——」などという語の「国」であって、これは、後世風に言えば「本朝」に対する「異朝」であり、「他国」である。しかし、そういう「外国」は、古代人にとっては、経験の中にはいってくる、あるいははいることの出来る「国」である。

ところで、折口信夫のいう「異郷」とは、右に述べたすべての国、現実感を持った国に対して、経験を超越した、空想的存在であるところの他郷である。われわれと、ある「距離」をへだてたところに、われわれとは生活条件を異にした、時間の推移も異なる、別の世界がある。そこが「異郷」であった。

この「異郷」意識の進展・起伏を論じて、次に、『民俗学篇1』の二番目に据えた「古代生活の研究」が書かれている。「常世の国」という語を副題として添えたこの論文は、大正十四年四月の発表であるが、書いたのも、文中のことばによって、大正十二年の関東の大地震のあとであることがはっきりしている。ということは、「妣の国へ・常世へ」との間には、折口の琉球採訪が行なわれているということであり、「異郷」からの訪れびととしての「まれびと」の考えが、ほぼ確立していた、ということになる。

「まれびと」について、これを正面から取り上げた論文は、「まれびとの意義」を副題とした

「国文学の発生（第三稿）」であって、これは『国文学篇』の巻頭論文であるから、解説はそちらへ譲ることになるが、この論文の執筆・発表については、すでに井口樹生氏が「『まれびと』のふるさと」を発表している（『折口信夫・釈迢空』・現代詩手帖臨時増刊、昭和四八・六月刊）。ただし、井口氏は、その文中において、『全集』の記述によって、この稿が「昭和二年十月に」成ったとしているが、折口信夫の記すところでは、その論文中に「大正の今日にも到る処の田舎では」云々という文句があるので、これは、発表は昭和四年一月の「民族」（四ノ二。原題は「常世及び『まれびと』」）であるが、書かれたのは大正の中であり、内容から言って、琉球採訪以後、おそらく、「古代生活の研究」と、相前後して書かれたものと思う。従ってこの両者は、併せて読まれることを期待したい。

ただし、この「古代生活の研究」は、『民俗学篇』の方に収められたことが、適切な処理であって、この中で、方法論に触れている、次のような文章がある。

私どもはまづ、古代文献から出発するであらう。さうして其註釈としては、なるべく後代までながらへてゐた、或は今も纔かに遺つてゐる「生活の古典」を利用してゆきたい。時としては、私どももと血族関係があり、或は長い隣人生活を続けて来たと見える民族のしきたり、又は現実生活と比べて、意義を知らうと思ふ。稀には「等しい境遇が、等しい生活及び伝承を生む」と

言ふ信ずべき仮説の下(モト)に、かけ離れた国々の人の生活・しきたりを孕んだ心持ちから、暗示を受けようと考へてゐる。

当然これは、琉球の民俗を指しているわけであるが、すでにここで折口は、民俗をもって「生活の古典」と言っている。しかも、『民俗学篇』の論文としてふさわしく、年中行事の、正月の「宝船」から話を始めて、琉球の宗教におけるにらいかないにまで説き進み、それが後には「常世の国」と言う語で表わされてはいたが、もとは「死の島」であったことを説いている。――大林太良氏は「妣の国再考」という文章（「短歌」臨時増刊・迢空・折口信夫特集、昭和四八・一一月）において、折口説に異論を呈し、「この限定された範囲内での検討による限りでは、私の折口の学問に対する評価はかなりネガティヴなものであった」と結んでおられるが、その「限定された範囲」の中には、この「古代生活の研究」は、はいっていなかったものと思われる。――

七　琉球採訪

大正十四年四月に発表された「古代生活の研究」の前後、大正十三年から昭和二年にかけては、「国文学の発生」が、「第一稿」から「第四稿」まで、矢継ぎばやに執筆・発表された時期であるが、また、後に小説「死者の書」になって再生結実した「神の嫁」という語が、未完の小説の

題となり、ただちに「国文学の発生」（第二稿）の冒頭の章の題名ともなる、といった具合に、多くの著作が、複雑にかかわり合っている。しかもそれらの著作は、発表の年月はともかくもとしても、それは決して執筆の年月ではなく、その間には当然ずれがあるために、今となっては、それらの著作のかかわりを、正確に後付けていくことは、ほとんど不可能なことと思われる。

おそらく、大正十四年に、相前後して書かれたと思われる「古代生活の研究」と「常世及びまれびと」とに先立って、折口信夫には二つの、琉球民俗に関係した論文がある。

大正一二年五月　琉球の宗教
大正一三年九月　最古日本の女性生活の根柢

右の二つである。

前者については後に述べる。

後者は、『全集』の「著述総目録」によると、大正十三年九月の雑誌「女性改造」（三ノ九）に、「最古日本女性生活の基調」として発表されているが、昭和二年九月にも、雑誌「婦人と生活」（16）に、「奈良朝以前の女性」として発表されたことになっていて、この三者の関係とその出入りについては、ただ今のところ不明である。しかし、昭和二年に到って発表された、「水の女」の前に、この論文が書かれていたことは、注意しておくべきことと思う。

折口信夫の生涯の課題の一つは、日本の女性の生活の、民俗学的解明にあったが、それが、琉

球の民俗の採訪によって、形をなして来た、これはその第一稿とみるべき論文である。

一方、「琉球の宗教」は、『世界聖典全集外纂』に発表されたものであるが、後に島袋源七氏の『山原の土俗』(「炉辺叢書」昭和四年二月刊)に「続琉球神道記」と題して採録されている。

折口信夫は後に回想して、

私は三十八の時に「日光」の同人となり、それに「国文学の発生」を書いて、その頃から私の学問はまとまって来た。その前の年に書いた「琉球の宗教」というのが、それ自身はつまらぬものだが、ある導きにはなったようだ。――昭和二一年三月一二日談話。拙著『まれびとの座』一二〇ページ。――

と言っている。平板な解説に過ぎないとして、折口自身は「つまらぬもの」だと言っているが、それが謙辞であることは、これをもって、『民俗学篇1』の第三番目に据えていることでもわかる。

折口信夫の琉球採訪の直接の収穫としては、その採訪記録が没後に多く発見され、これが、牛島軍平氏の努力によって、解読整理されて「全集」に初めて発表された。今、折口の三回にわたる琉球採訪を考慮に入れて、一覧にして展望してみたいと思う。

第一回琉球採訪旅行 大正一〇年七月・八月			
大一〇・七	沖縄採集手帖	全集一六	草稿。全集初収。
大一一・五	琉球の宗教	全集二	
第二回琉球採訪旅行 大正一二年七月・八月			
大一二・五	沖縄採訪記	全集一六	草稿。採訪旅行の援助者への報告記録。全集初収。
大一三・	沖縄に存する我が古代生活の残孽	全集一六	著述総目録の記録に、疑義のあることは既述した。
大一三・九	最古日本の女性生活の根柢	全集二	
大一四・四	古代生活の研究	全集二	「改造」七ノ四発表。
昭三・一	翁の発生	全集二	「民俗芸術」一ノ一、三発表。
昭四・八	組踊り以前	全集三	「民族芸術」二ノ八発表。後に伊波普猷『琉球戯曲集』に掲載。
昭一〇・八	地方に居て試みた民俗研究の方法	全集一五	柳田国男還暦記念講習会講演。後に『日本民俗学研究』岩波書店刊所収。
第三回琉球採訪旅行 昭和一〇年一二月――一一年一月			
昭一一・三	琉球国王の出自	全集一六	採訪報告をかねた講演。「日本民俗」9・10。改訂して、『南島論叢』所収。
昭一四・三	沖縄固有の信仰問題	全集三〇	
昭二一・八	沖縄を憶ふ	全集一七	以下、戦後の発言と論文。
昭二三・三	女の香炉	全集一六	

昭二三・一二	伊波学の後継者を待つ	全集二八
昭二五・六	同胞沖縄の芸能のために	全集一七
昭二五・一	日琉語族論	全集一九

八　水の女

『民俗学篇1』の『上』（文庫、民俗学篇1）に収められている論文の中、もう一つのグループがある。それは「聖水の信仰」に関係のある三つの論文である。これらの執筆・発表は、昭和二年に集中しており、また、排列の順序は、執筆・発表の順序と逆になっている。それによって、『民俗学篇1』は、第四番目に、重要な論文「水の女」が置かれることになった。

「若水の話」は、本書『下』に所収予定の「ほうとする話——祭りの発生・その一——」と、書き出しの部分がほとんど同じであって、しかもともに「草稿」であったことが、『古代研究』の原版の、「著作年月一覧」に記されている。後者は昭和二年六月頃となっているが、それらについての拠り処はすべて不明であり、また、その執筆・成稿についても、ことの運びはわからない。

この三篇は、次の表のように、ごく接近した時期に書かれたものであるが、その執筆の動機は、

発表順	民俗学篇1での順位	昭和年月	題名	掲載誌
1	6	二・三	貴種誕生と産湯の信仰と	「国学院雑誌」三三ノ一〇
2	5	二・八	若水の話	草稿
3	4	二・九 三・一	水の女	「民族」二ノ六 三ノ二

かならずしも、同じ一つの目的に発していた、とは言えない、と思われる。

この中、「貴種誕生と産湯の信仰と」は、未完成ではないかと思われる小篇であるが、「水の女」執筆への導きになったものと思われる。

次の「若水の話」は、書き出しの文章によって明らかなごとく、琉球採訪の折りの、古代生活への実感に出発しているものであって、従って観点の置きどころによっては、これは、琉球採訪関係の論考の中にも、収めることが出来るものである。しかし、折口信夫の排列に示された意図は、これをもって、「聖水の信仰」に関する論文の一つとして扱っていることは明らかである。

するとこれは、神の依代・招代に発してその神の居処の探索に進んで、異郷としての常世の国に逢着した折口信夫が、次にその故土との交通を考えて、「若水」に現われた、聖水の訪れの信仰に進んで行った考察のあとの記述であると言えるだろう。その点は、後年の論文「常世浪」（雑誌「新日本」一ノ三、昭和一三年三月）に到っても、なお、追及され、論じられているところである。

そして、この「聖水の信仰」の考察が、次の「水の女」の中の、一つの重要なポイントとして、とりいれられる。「みず（水）」という語は、みそぎのための聖水の中での行事の記念とみられる「みずのおひも」という語が、みずという語の語原を示している、とするのが、折口信夫の考えであるが、その「水」は、もとは、みそぎの料として、遠い、常世の国から、きまった「時」に限って、より来たる水であった。

このことを、「若水の話」は、琉球民俗の資料によって、説き進めているが、「水の女」では、その部分は省略されている。ふしぎに、「水の女」の方には、琉球民俗について触れることが少ない。それには一か所だけ、「変若水（をちみず）信仰」が、沖縄諸島にも伝承されていた、とだけ述べて、「若水の話」における「すで水」についての詳細な説明は繰り返されていない。ただ、折口信夫における、考えの進行を暗示するかのごとく、両者に、同じ琉歌「源河節」が引用されている。

源河（ちんが）走河（はりかあ）や。水か、湯か、潮（うしゅ）か。源河みやらびの　御甦生（うすぢ）どころ。

そして、「水の女」では、この歌が、「時を定めて来る常世浪に浴する村の巫女（みやらび）の生活を伝えた」ものだとだけ記して、琉球民俗への記述は、終ってしまっている。つまり、「水の女」は、その論文の記述の、一つの重要な要点となっている「変若水信仰」についての、琉球民俗の「すで水」の側からの解明は、その執筆の前に書かれたと思われる「草稿」に譲ってしまっているわけである。こんなところから、あるいは「若水の話」は、「水の女」の、無意識なる「第一稿」であったかもしれない、とも思われる。少なくとも、「水の女」の読者としては、その前提として、「若水の話」をまず読んでおく必要があると思われる。

そして、「聖水の信仰」の問題は、一方、来臨する神を迎えるものという資格を持った、「古代の女性」を併せ考えて、遂に「水の女」の成立に進んでいった。

「水の女」は、折口信夫の学の体系においても、特に重要な位置を占めるものだが、必ずしも、この一篇が、完成した論文であるとは言えない。その理由の一つは、「水の女」の論述は、日本の宮廷の内部に向けての、徹底した考察を必要とするものであったから、その論述には、外的理由による障壁があったことに、その理由の一つがある。従って、「水の女」の続篇の執筆は、長い間果すことが出来ず、ようやく、そういう障壁の取り除かれた、「戦後」に到って、折口信夫は

「水の女」の完成をもくろんだ。

まだ、敗戦の日の満一年目が巡って来ない、昭和二十一年六月三日、および十日の、慶応義塾大学国文学研究会で、折口信夫は、特別講義として「女帝考」の話をした。三田の学生を前にして、折口信夫はこう語り出した。

> 日本の国も不幸なことになって、あなたがたが成熟した時代に、すべての期待をかけなければならなくなったが、われわれの時代に、女帝の歴史的考察が出来ることになった。それは幸福だと思う。（後に、「女帝考」が雑誌「思索」第三号に掲載されたとき、右の文章は、わたしの筆記原稿から、折口は削除してしまった）

この「女帝考」（『全集』第二十巻巻頭）そのものの解説はここでは触れない。しかし特別講義が二回で終了したときに、折口信夫は、これ以上は、日本の資料では、もう進めることが出来ない。中国の資料を扱わなければならぬ、と洩らした。従って、「水の女」は、続篇「女帝考」をもってしても、なお完了しなかった研究であったということになる。

さて「水の女」について、解説を試みなければならないが、それについては、「女帝考」の書き出しに次のごとくに記してあって、それが、「水の女」の解説ともなり、またこの一連の論文の、

意図したところについても、自身語っていることになっている。

> 「水の女」の事に就いては、私既に書いたものがある。あの研究は、すべて皇后の起原に関聯して来る問題であり、起原の訣らぬ、其きさきと言ふ語のある解決の階梯には到達してゐたつもりである。併し、右の論文は半分書いて、私の疎懶に加へて、時勢の変化の煩があつて、表現に苦しかつた紛れに、あとは書かぬまゝになつてゐる。それで、あの話のあとを継いで行かうと思ふ。静かに、一学究として顧みると、まだ本道は、これを書く時期に到達してゐぬ気もする。私の認識が、まだ十分に熟してゐるとは言へぬし、何にしても、最、私どもにとつて、慎重の上にも慎重を把つてゆかねばならぬ題目である。其より、世はかはつても、我々の気持ちは、まださう豹変してゐぬといふことが、こんなたどたどしいものを書かせるのである。

右の文中で、折口信夫は、「水の女」を回想して、それが「皇后の起原」についての追及であったこと、そしてその論文において、「きさきと言ふ語」の解決の、ある階梯に到達していたと言っているが、それをここにごく簡単にまとめて言えば、

○日本の古代の皇妃には、その出自において対立する二つの系統があり、きさきは、その出自が水界にあって、すなわち、水の神の女であること。

○そのきさきの聖職は、天子の誕生（およびそれと同じ精神の、甦生・復活、即位を含めて）にあたって、そのみそぎに奉仕することにあった。

ということになると思う。

古代皇妃の出自における二系統というのは、ひるめときさきとであって、この両者は、はっきりと対立している。すなわち、ひるめは、「日（火）の女」であって、王氏の出身であり、きさきは「水の女」であって、他氏の出身であった。そして、ひるめの系統の皇妃は、中皇命（なかつすめらみこと）として、神と天子との間の「中継ぎ」の役のものであって、天子が、宮廷の神に仕えるときの、仲介者の位置に立つものであった。

それに対して、きさきは古くは丹波（たには）氏から出た。あるいは、丹波氏の家の女という資格のもとに、出た。これは、丹波氏は、水のことを司る家筋で、水の神の資格で、その家の女を、宮中に奉った。そして、こうして召された女性が、天子のみそぎに奉仕するとともに、きさきの位置に就かれたのである。

この論文は、論文の糸ぐちとしては、「みぬめ」という語の解明からはいっていき、それを、主たる筋としている。

元来この語は、文献時代にはいったときに、すでにその第一義は失なわれていて、その時代ですでに、さまざまな解釈や合理解が行なわれ、さまざまな語形、さまざまな表記が、混在してい

た。そのために、近世に到って、国学者の古代研究が、組織的に行なわれるようになって来てからは、はなはだ難解な語として、本居宣長や鈴木重胤を苦しめて来た語であった。そして、折口信夫は「水の女」において、この「みぬめ」という語は、「水の女神」「水の神の女」、すなわち「水の女」を意味する語であることを明らかにした。

「水の女」の内容と、その論文の進展については、本文についてみられたいが、最後に一つ言い添えたいことは、この論文の「一」において、折口信夫が、古代詞章の上の用語例のとり扱い方について、従来の学者の、文献操作の誤りを指摘して、「言語の自然な定義変化」の外に、すでに古代文献が「擬古文」として、その時点で古語であり、死語であった語に対する合理解があったことを、考慮の中に入れなければならないことを、強く述べている、ことについてである。その点からみれば、「水の女」は、古代の文章の処理法について、有効な一つの実例を示したもの、ということが出来ると思う。折口信夫の論文を、単純に、詩人の空想とか、飛躍の多い直観的推断などと言って、否定し去ることは出来ないことを、雄弁に語っている論文である。

収録論文掲載一覧

妣が国へ・常世へ——異郷意識の起伏　「国学院雑誌」第二十六巻第五号（大正九年五月）

古代生活の研究——常世の国　「改造」第七巻第四号（大正十四年四月）

琉球の宗教　「世界聖典全集外纂」（大正十二年五月）

水の女　「民族」第二巻第六号、第三巻第二号（昭和二年九月、三年一月）

若水の話　昭和二年八月頃草稿

貴種誕生と産湯の信仰と　「国学院雑誌」第三十三巻第十号（昭和二年十月）

最古日本の女性生活の根柢　「女性改造」第三巻第九号（大正十三年九月）

神道の史的価値　「皇国」第二百七十九号（大正十一年二月）

高御座　「国学院雑誌」第三十四巻第三号（昭和三年三月）

鶏鳴と神楽と　「やまと新聞」（大正九年一月）

髯籠の話　「郷土研究」第三巻第二・三号、第四巻第九号（大正四年四・五月、五年十二月）

幣束から旗さし物へ　「土俗と伝説」第一巻第一・二号（大正七年八・九月）

まといの話　「土俗と伝説」第一巻第三号（大正七年十月）

だいがくの研究　「土俗と伝説」第一巻第一号（大正七年八月）

盆踊りと祭屋台と　「大阪朝日新聞」（大正四年八月）

昭和四十九年十二月十五日　初版発行

定価は、カバーに明記してあります

角川文庫

古代研究 I

全六冊

著作者　折口信夫

発行者　角川源義

印刷者　橋本伝四郎　市川市湊新田六十一

発行所　東京都千代田区富士見二ノ十三　株式会社　角川書店
〒一〇二　振東京一九五二〇八　電話東京(265)七一一一(大代表)

落丁・乱丁本はお取替えいたします

Printed in Japan　新興印刷・多摩文庫

0139-323201-0946(0)

角川文庫発刊に際して

角川源義

第二次世界大戦の敗北は、軍事力の敗北であつた以上に、私たちの若い文化力の敗退であつた。私たちの文化が戦争に対して如何に無力であり、単なるあだ花に過ぎなかつたかを、私たちは身を以て体験し痛感した。西洋近代文化の摂取にとつて、明治以後八十年の歳月は決して短かすぎたとは言えない。にもかかわらず、近代文化の伝統を確立し、自由な批判と柔軟な良識に富む文化層として自らを形成することに私たちは失敗して来た。そしてこれは、各層への文化の普及滲透を任務とする出版人の責任でもあつた。

一九四五年以来、私たちは再び振出しに戻り、第一歩から踏み出すことを余儀なくされた。これは大きな不幸ではあるが、反面、これまでの混沌・未熟・歪曲の中にあつた我が国の文化に秩序と確たる基礎を齎すためには絶好の機会でもある。角川書店は、このような祖国の文化的危機にあたり、微力をも顧みず再建の礎石たるべき抱負と決意とをもつて出発したが、ここに創立以来の念願を果すべく角川文庫を発刊する。これまで刊行されたあらゆる全集叢書文庫類の長所と短所とを検討し、古今東西の不朽の典籍を、良心的編集のもとに、廉価に、そして書架にふさわしい美本として、多くのひとびとに提供しようとする。しかし私たちは徒らに百科全書的な知識のジレッタントを作ることを目的とせず、あくまで祖国の文化に秩序と再建への道を示し、この文庫を角川書店の栄ある事業として、今後永久に継続発展せしめ、学芸と教養との殿堂として大成せんことを期したい。多くの読書子の愛情ある忠言と支持とによつて、この希望と抱負とを完遂せしめられんことを願う。

一九四九年五月三日

- 古事記　武田祐吉訳注
- 万葉集 全二冊　武田祐吉校注
- 日本霊異記　板橋倫行校注
- 竹取物語　中河與一訳注
- 伊勢物語　中河與一訳注
- 今昔物語集 本朝世俗部 全二冊　佐藤謙三校注
- 今昔物語集 本朝仏法部 全二冊　佐藤謙三校注
- 平家物語 全二冊　佐藤謙三校注
- 改訂 徒然草　今泉忠義訳注
- 好色一代女　吉井勇訳注
- 好色一代男　暉峻康隆訳注
- 好色五人女　暉峻康隆訳注
- 日本永代蔵　暉峻康隆訳注
- 世間胸算用　前田金五郎訳注
- 西鶴織留　前田金五郎訳注
- 新訂 おくのほそ道　潁原退蔵・尾形仂訳注
- 雨月物語　鵜月洋訳注
- 良寛歌集　井本農一・関克己校注
- 歎異鈔　梅原真隆訳注
- 宇治拾遺物語　中島悦次校注
- 平中物語　萩谷朴校注

- 土佐日記　三谷栄一訳注
- 正法眼蔵随聞記　古田紹欽訳注
- 堤中納言物語　山岸徳平訳注
- 源氏物語(一)—(九)　玉上琢彌訳注
- 枕草子 全二冊　松浦貞俊・石田穣二訳注
- 新抄 明治天皇御集 昭憲皇太后御集　明治神宮編
- 方丈記　簗瀬一雄訳注
- 蜻蛉日記　柿本奨校注
- 大鏡　佐藤謙三校注
- 風土記　小島瓔禮校注
- 百人一首　島津忠夫訳注
- 近松世話物集(1)　諏訪春雄校注
- 古今和歌集　窪田章一郎校注
- 無名草子　山岸徳平訳注

- 性と愛情の心理　フロイト
- 人間 この未知なるもの　A・カレル
- 共産党宣言　マルクス、エンゲルス
- 賃労働と資本　K・マルクス
- 賃金・価格・利潤　K・マルクス
- 数学物語　矢野健太郎
- 文学の常識　中野好夫
- 唯心論と唯物論　フォイエルバッハ
- 空気の発見　三宅泰雄
- ロウソクの科学　ファラデー
- 「自分で考える」ということ　澤瀉久敬
- 平安朝の生活と文学　池田亀鑑
- 帝国主義論　レーニン
- わが半生　W・チャーチル
- 実践論・矛盾論　毛沢東
- 毛沢東語録　毛沢東
- ナポレオン伝　E・ルードウイッヒ
- 友情論　A・ボナール
- わたしの生涯　ヘレン・ケラー
- 君主論　マキアヴェルリ
- 空想から科学へ　エンゲルス

- 古代への情熱　H・シュリーマン
- ジンギス汗　ルネ・グルッセ
- ゲバラ日記　高橋正訳
- アドルフ・ヒトラー　ルイス・スナイダー
- 世紀の女スパイ マタ・ハリ　カート・シンガー
- アラビアのロレンス　R・グレーヴズ
- 星への帰還　エーリッヒ・V・デニケン
- 宇宙人の謎　エーリッヒ・V・デニケン
- いちご白書　ジェームズ・クネン
- 砂漠のキツネ ロンメル将軍　ハインツ・シュミット
- 日本人とユダヤ人　イザヤ・ベンダサン
- 氷川清話 付勝海舟伝　勝海舟・勝部真長編
- シンポジウム 日本国家の起源　石田英一郎他
- 未開の顔・文明の顔　中根千枝
- ナチズムとユダヤ人　村松剛
- 漱石文学における「甘え」の研究　土居健郎
- ビートルズ　ジュリアス・ファスト
- 太古史の謎　アンドルー・トマス
- 葉隠　奈良本辰也訳編
- 日本の私塾　奈良本辰也編

- 現代の大和ごころ―新国学談―　林屋・梅棹・梅原・上田
- 殺人の哲学　コリン・ウイルソン
- エルビス　ジェリー・ホプキンズ
- 日本列島再発見　清水馨八郎
- 中国神話の起源　貝塚茂樹
- 日本と日本人　貝塚茂樹
- ゲーレン―世紀の大スパイ―　E・H・クークリッジ
- キッシンジャー　C・アッシュマン
- わが闘争 全二冊　アドルフ・ヒトラー
- 世界史こぼれ話(2)(1)　三浦一郎
- 日本故事物語　池田弥三郎
- 夢酔独言―勝小吉自伝―　勝部真長訳編
- 苦悶するデモクラシー　美濃部亮吉
- ボブ・ディラン　サイ・リバコブ、バーバラ・リバコブ
- アイヌ民族抵抗史　新谷行
- 日本史の虚像と実像　和歌森太郎
- 西郷隆盛語録　奈良本辰也・高野澄訳編
- マリリン　エドウイン・ホイト
- 魔法入門　W・E・バトラー

角川文庫　今月の新刊

横溝正史　悪魔の降誕祭　緑三〇四―15

大胆不敵！　金田一耕助の事務所で起こった殺人事件。被害者は、その日電話をしてきた依頼人だった。あまりのことにさすがの名探偵も唖然とするばかり。降誕祭パーティーの殺人を予告する悪魔のような犯人。屈辱的挑戦を受け、名探偵の激しい怒りが焼える。本格推理小説の最高傑作！　ほか二編収録

松本清張　生けるパスカル　緑二二七―27

画家の矢沢辰生は、妻の異常な嫉妬に悩み続けた男が、ある事件によって自由の身になるというピランデルロの小説「死せるパスカル」に強い共感を覚えた。ヒステリックな妻からの解放を切実に願う彼は、ある日、発作の起きた妻に襲われた時、ついに一つの決意を固めた！　夫婦の歪んだ心理をえぐる野心作。

高木彬光　人形はなぜ殺される　緑三三八―7

衆人環視の中で、鍵のかかったガラス箱から蒸発してしまった〝人形の首〟。その直後、突発した殺人事件の現場には、無惨な首なし死体と行方不明の人形の首が転がっていた。殺人を犯す前に、必ず残酷な人形劇で予告をするという大胆不敵な凶悪犯の正体は？　奇怪な謎に挑む、本格推理小説の傑作！

大藪春彦　戦いの肖像　緑三六二―5

水島の手刀が突き刺さった。瞬間、男の顔はひん曲がり、首の後ろを破って骨が露出していた。すでに、男は死の痙攣をはじめた…。現金輸送車を襲い、殺人を犯した水島はもう引き返せない。一時はモータースポーツ界を沸かせた天才レーサー水島の翳の生活が、いまはじまった。大藪アクションの最高傑作！

森村誠一　銀の虚城（ホール）　緑三六五―2

赤痢菌を手に揉みこんだ男が従業員食堂のしゃもじを握った！　翌朝、三百名の欠勤者を出したホテル大東京は完全な麻痺状態に陥った。ライバルのホテルの評判を落とすべく密命を受けた高村博は、出世という餌につられて必死に画策する。冷酷な大企業の腐蝕した内面を鋭くえぐった力作！

半村良　平家伝説　緑三七五―2

自家用運転手浜田五郎は、ある日銭湯の主人から、自分の背中の大きな痣が〈哭き鳥〉だと教えられた。〈哭き鳥〉…それは源平の昔、壇の浦の合戦に敗れた平時忠を、能登の配所へ導いたと伝えられる鳥の名だった…。平家伝説にテーマを求め、奔放なロマンのうちに若者の夢と生活を鮮やかに把えた傑作。

平井和正　サイボーグ・ブルース　緑三八三―1

人間の能力をはるかに越えた運動神経と機能、抜群の思考能力を持った機械人間、それがサイボーグだ！　うす汚れた警察機構と犯罪シンジケートの罠に落ち死亡した黒人警官アーネスト・ライト。だが意外にもライトは超人的な破壊力を秘めたサイボーグ特捜官として蘇えった。改造人間の苦悩を描いた傑作！